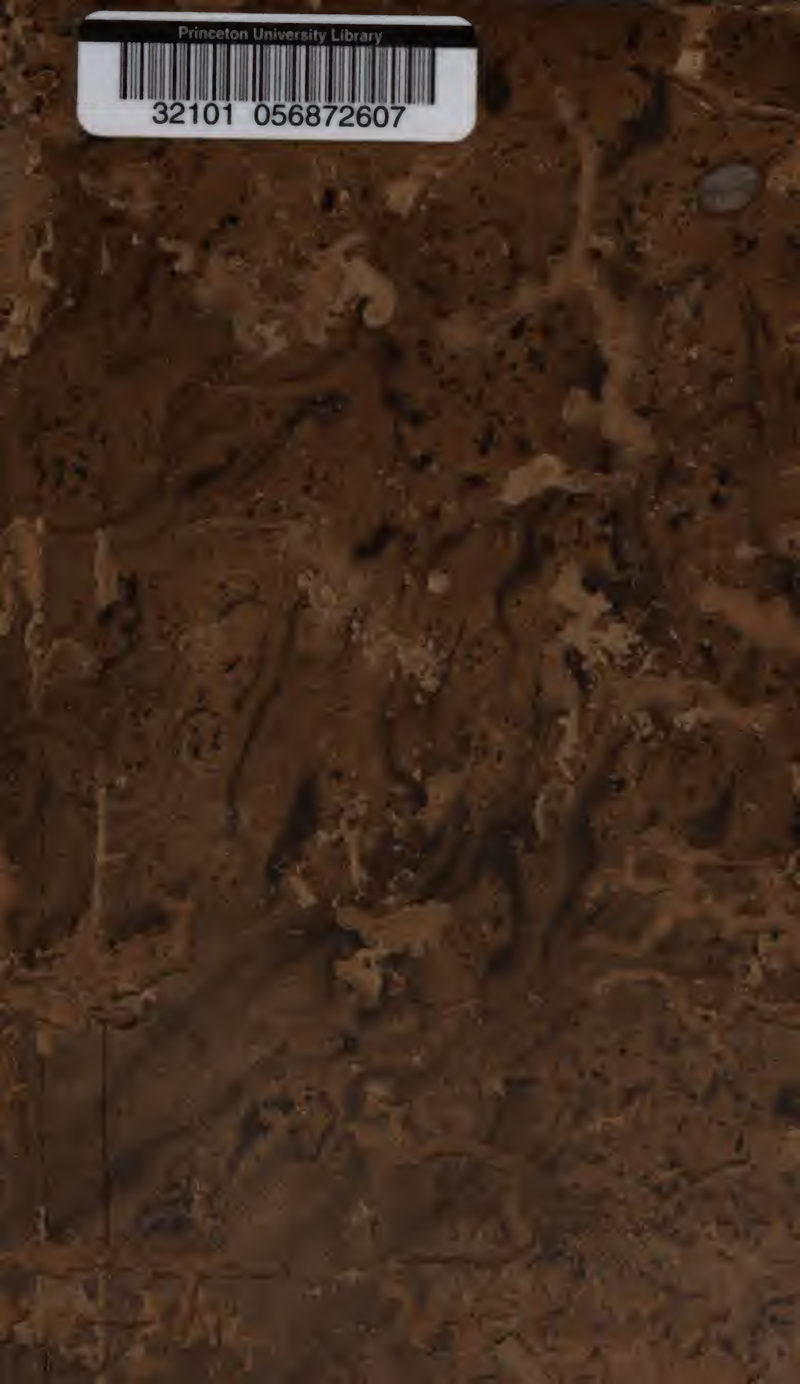
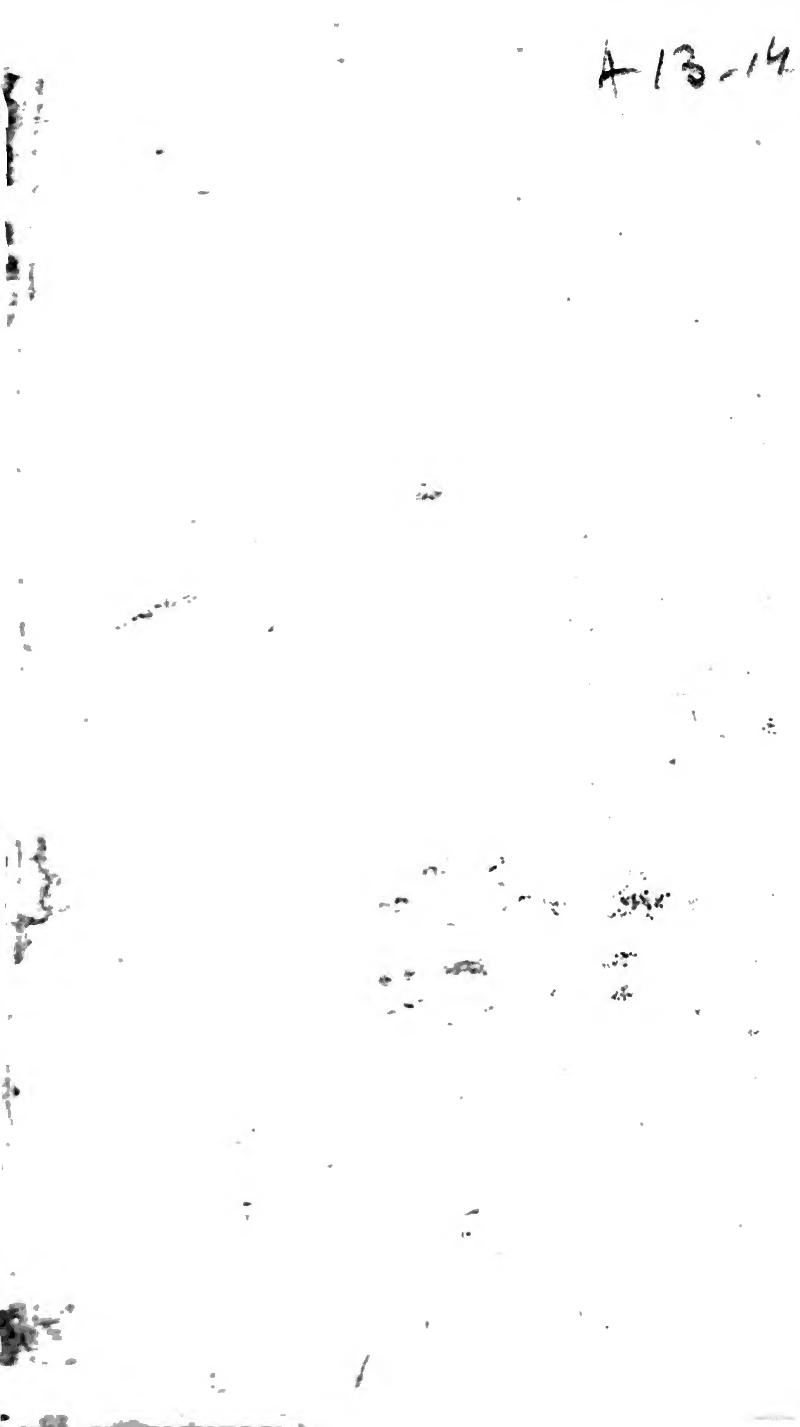



VETVS & TESTAMENTVM
NOVVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY





Uiber die

Falschheit, und Gottlosigkeit

des Kantischen Systems

nebst

einer Antwort

auf

A. Kreil's Bemerkungen über die jüngste Schrift
des Herrn Miotti.

Herausgegeben

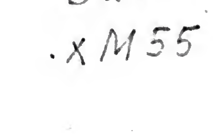
von

Miotti.

Wien,

gedruckt bey Mathias Andreas Schmidt,
k. k. Hofbuchdrucker.

1801.


(RECAP)
32779
.xM55





Vorrede.

Seit zwey Jahren ist der Verfasser auf die Anmerkungen des Hrn. Kreil über die jüngste Schrift desselben, und seit einem auf die Recension besagter Bemerkungen des Leipziger allgemeinen litterarischen Anzeigers, eine Antwort schuldig.

Nichts wäre ihm so leicht gewesen, als diese Antwort zu leisten: allein, überzeugt, daß ihm die Bemerkungen bey den ächten Philosophen an der Ehre gar nicht schaden konnten, und daß seine hurtige Antwort bey den Aufklärern gar nichts würde bewirket haben, hat er lieber die Antwort verschoben, um zugleich den allgemeinen Nutzen zu besorgen.

Zu diesem Zwecke hat er das ganze kantische System untersucht, und nach den Haupt-

 thei-

theilen verfolgt. Dieses ist nicht so unverständlich, wie man es vorgibt: die Ungereimtheiten desselben kann auch die gemeine Vernunft sehr leicht einsehen; es aber zu widerlegen, werden natürlicher Weise philosophische Kenntnisse erfodert.

Denn Kant hat allen Unrath uralter Sekten der heidnischen Philosophen zusammengerafft, um, zur Gunst der heutigen Freyheit und Gleichheit, die natürliche Vernunft zuerst, hernach alle Kenntniß Gottes, alle Religion, und alle politische Ordnung zu vertilgen. Wenn aber diese widernatürlichen Lehren nicht einmal bey den Heiden haben fußfassen, noch weniger die Entstehung, und Fortpflanzung der christlichen Religion hindern können; werden sie wohl bey Christen gelten, und hinlänglich seyn, dieselbe aus ihren Herzen zu reissen?

Kant hofft es, und gründet seine Hoffnung auf eine ausstudirte Verwirrung, auf eine willkührliche Veränderung der angenommenen Wortbedeutungen, auf offenbare Trugschlüsse, ja so gar auf häufige Widersprüche, die er ohne Abscheu begeht, über

alles

alles aber auf die hinreißende Beredsamkeit seiner Anhänger, welche seine hochklingenden Worte, unbesorgt der Bedeutung derselben, ausheben, und lange Lobreden darüber halten.

Um aber dieses Unheil zu hemmen, und den Leser in den Stand zu setzen, in dem kantischen Systeme das Falsche von dem Wahren zu unterscheiden, und ein gegründetes Urtheil darüber zu fällen, hat hierin der Verfasser die kantischen Lehren nach Kants Sinne ausgelegt, gegen einander, und gegen die Lehren der gemeinen Vernunft gehalten, die Widersprüche, und Ungereimtheiten ausgehoben und bewiesen.

Damit der Leser das ganze, bloß aus falschen Hypothesen zusammengestoppelte System auf einmal übersehe, die boßhaften Mittel, die Kant zu noch boshafteren Zwecken ausgesucht hat, deutlich wahrnehme, und die Beweise und Gegenbeweise noch leichter begreife, und fester beybehalte; so hat der Verfasser am Ende des letzten Hauptstückes die Hauptthese Kants dargestellet, und am Ende des ganzen Werkes ein sonst ungewöhn-

wöhnliches Verzeichniß der Hauptstücke und Abschnitte angefügt, worin er das alles, was weitläufig abgehandelt worden ist, ins Kurze zusammengezogen hat. Er hat sich gar keine Mühe ersparet, um mit dem kantischen Systeme auch diejenigen bekannt zu machen, welche es wegen einer geprahlten Erhabenheit für eine über ihren Verstand weit hinausgesetzte Sache halten. Was ihm zu dieser Abhandlung Gelegenheit gegeben hat, folgt alsogleich.

Falschheit und Gottlosigkeit
des
Kantischen Systems.

Vorbericht.

Als ich meine vorige Abhandlung über die Nichtigkeit der kantischen Grundsätze in der Philosophie herausgegeben hatte, wurden mir von zwey Freunden zwey Abhandlungen, die eine von Hrn. Professor Reuß a), die andere von Hrn. Professor Metz b) zum lesen mitgetheilt. Ich hatte

a) Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären? Von Matern Reuß, Benedictin. zu St. Stephan in Wirzburg, der Logik, Mataphysik, und praktischen Philosophie öffentl. ordentl. Lehrer auf der Juliusuniversität, der philosophischen Facultät dermal Decan, der kuhrfürstl. mainzischen Akademie der Wissenschaften Mitgliede. Wirzburg 1789.

b) Kurze und deutliche Darstellung des kantischen Systems, nach seinem Hauptzwecke, Gange und inneren Werthe. Von Andreas Metz der Theologie Licentiat, der

te nämlich in besagter Abhandlung eine gegründete Furcht geäußert, daß den Wissenschaften, der Religion und dem Staate aus dem kantischen Systeme eine nicht geringe Gefahr, mittelst dem Anhange unserer häufigen Halbphilosophen, bevorstehen könne. Meine Freunde aber wähnten, ich würde vielleicht etwas Tröstliches in den gelehrten Arbeiten dieser Professoren finden. In der That, sie sind beyde aus Aarons Geschlechte, und in der Theologie gelehrt; sie haben beyde in einem Reichsfürstlichen Bisthume, unter den Augen eines von den rechtschaffensten, und gelehrtesten Bischöfen Deutschlands geschrieben; sie rühmen sich beyde, Kants Kritik, und übrige Schriften ganz erschöpft zu haben; sie erhöhen beyde Kants System bis an die Sterne, und tadeln diejenigen, welche daraus etwas Widriges fürchten. Wer sollte einem so hohen Ansehen nicht nachgeben, und aufs Wort so gelehrter Männer das kantische System als ein Himmelsgeschenk nicht annehmen?

So hätte ich selbst gethan, wenn ich gewohnt wäre, die philosophischen Behauptungen auf das Wort Anderer zu glauben. Da ich aber in sol-

der Philosophie Doctor, und derselben auf dem Gymnasium zu Wirzburg öffentl. und ordentl. Lehrer. Bamberg 1795.

solchen Dingen Überzeugung fodere; so habe ich, um mir diese zu verschaffen, beyde Abhandlungen mit Aufmerksamkeit durchgelesen. Allein ich fand darin gar nichts von allem dem, was ich erwartete: ich fand vielmehr hinlängliche Gründe zu behaupten, das kantische System sey ein listiges Geweb von falschen Grundsätzen, dahin gerichtet, die Wissenschaften, die Sitten, die Religion und die Thronen zu Grunde zu richten. Diese meine Behauptung ordentlich und verständlich auszuführen, theile ich gegenwärtige Abhandlung in zwey Theile ein, in deren ersterem ich **die Kritik der reinen Vernunft**, im zweyten aber **die Kritik der praktischen Vernunft** untersuchen, dann aber auch die strafbaren Absichten, die Kant mit seinem Systeme bezielet, **mit seinen eigenen Worten** anzeigen werde.

Erster

Erster Theil.

Uiber die Kritik der reinen Vernunft.

In diesem Theile will ich das kantische Erkenntnißvermögen, die Sinnlichkeit nämlich, den Verstand, die Vernunft, und ihre Formen in Betrachtung nehmen, und, was ich darin Irriges und Naturwidriges finden werde, nicht nur anzeigen, sondern auch beweisen. Zu den Beweisen werden standhafte Grundsätze erfodert: nachdem aber Kant, mittelst seiner von ihm selbst erschaffenen Vernunft, eben die gewissensten Grundsätze verworfen, und die fälschesten für wahr aufgestellet hat; so ist es nothwendig, daß ich allererst die Wahrheit der allgemein geltenden Beweisgrundsätze wider Kants Spitzfindigkeiten vertheidige. Dieß thue ich desto lieber, weil ich in meiner vorigen Abhandlung viele Beweise über dieselben gebauet habe. Nach dieser Vertheidigung will ich die Falschheit der von Kant dem ganzen Systeme zum Grunde gelegten Hypothesen beweisen, dann aber zu dem Systeme selbst kommen, und die Richtigkeit desselben untersuchen. Zu dem wird

mir

mir die Abhandlung des Hrn. Reuß wenig behülflich seyn, weil er, wie er selbst sagt, nur die Quintessenz des kantischen Systems, das ist, nur ein kurzes Verzeichniß der darinn vorkommenden Hauptsätze, meistentheils ohne ihre Beweise, vorgetragen hat. Dem ungeachtet will ich von dieser Abhandlung anfangen, und im übrigen dem Hrn. Metz, der das kantische System gewiß inne hat, nachgehen.

Erstes Hauptstück.

Von dem, was ins besondere in der Abhandlung des Hrn. Reuß über das kantische System vorkömmt.

Eitle Belobung Kants.

§. 1. Herr Reuß wendet seine ganze Beredsamkeit an, um Kanten und seinen Schriften eine der erhabensten, und nachdrücklichsten Lobreden zu machen; was je ein Redner von den größten Männern voriger Jahrhunderte gesagt hat, das eignet er Kant seinem großen Denker zu; hingegen was Andere von Afterphilosophen, und Sophisten je geschrieben haben, das läßt er für Leibnitz, Lock, Wolf und alle Andere, die mit ihnen denken, gelten: er vergleicht Kants Schriften mit Newtons Schriften, und verspricht jenen das nämliche Schicksal, welches diesen widerfahren ist. Nach ihm setzt die Kantische Philoso-

losophie die menschliche Vernunft in den Stand, den von Eigendünkel aufgeblähten Gegner mit seinem ganzen Gerüste durch einen einzigen Streich in den Staub zu strecken, und kann sie darum bald das Gewimmer, oder Gekrächze der Verzweifelung der sterbenden Leibnitzischen, Wolfischen, und aller Dogmatischen Schulen hören. Allein die ganze Lobrede, so prangend sie auch klingen mag, besteht aus lauter Worten, aus Ausdrücken, welche auf einen jeden Philosophen passen können; sie ist wie die aus gemeinörtern zusammengestoppelten Lobreden der Heiligen und Feldfürsten, oder wie die Kleider, welche mehreren Körpern gut anstehen. Das schlimmste aber ist, daß er eben das lobet, was am tadelswürdigsten ist.

Eigentliche Dogmatiker.

2. Denn er lobt §. 2. das demüthige Bekenntniß Kants: ich weiß nicht: und tadelt die Vielwisserey der Dogmatiker: er lobt §. 11. die strengste Art zu philosophiren des ersteren, und tadelt die Art der letzten, welche, wie er meint, größtentheils nach Hypothesen philosophiren. Allein die Sache verhält sich gerade umgekehrt. Dies zu erweisen will ich untersuchen, was H. Reuß für Philosophen unter dem Worte Dogmatiker verstehe: vor Zeiten verstand man unter diesem Spitznamen jene Philosophen, denen nichts so Dunkel

vorkam,

vorkam, daß sie es nicht eingesehen, nichts so eingewickelt, daß sie es nicht aufgelöst hätten; diese sprachen über alles, antworteten auf alles: wurden sie um die Gründe ihres Ausspruches aufgefodert; so gaben sie entweder keine, oder solche, die von Niemanden konnten verstanden werden. Um diesem Uibel vorzusteuern führte Descartes seinen vernünftigen Zweifel ein, und foderte mit Rechte, daß Niemand eher urtheile, als er die Uiberein- oder Nichtübereinstimmung der Begriffe eingesehen, daß Niemand eher entscheide, als er die Gründe und Gegengründe genau abgewogen haben würde. Nun frage ich: wer sich an diese Regel hält, wer vor dem Ausspruche die Gründe und Gegengründe untersuchet, und nach der Zulänglichkeit, oder Unzulänglichkeit derselben ein gewisses, oder ein wahrscheinliches Urtheil fällt, gehört er zu der Klasse der Dogmatiker, oder der ächten Philosophen? ohne Widerrede gehört ein solcher zu der Klasse der letztern. Wenn es so ist, so gehören Lock, Leibnitz, Wolf, und alle, welche in den Hauptsachen mit ihnen halten, zu der Klasse der ächten Philosophen, und Kant mit seinen Anhängern zu jener der Dogmatiker.

Kant ist ner.

Denn Kant weiß eben das nicht, was alle andere, Gelehrte und Ungelehrte wissen; er weiß von dem Daseyn Gottes, von der Freyheit und

Unsterb-

Unsterblichkeit der menschlichen Seele, vom Anfange der Welt, und überhaupt von den übersinnlichen Dingen, welche die Anderen wissen und beweisen, gar nichts; aber die Erkenntnisse a priori, die Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft, und des Willens, von welchen die Andern nichts wissen, die weiß er vollkommen gut: sein Wissen bauet er auf willkührlichen Voraussetzungen, auf ungegründeten, anstößigen, falschen Hypothesen, und sein demüthiges Nichtwissen auf Verdrehungen der Worte und Beweise, auf ausgesuchten, und nach seinem Systeme zugeschnittenen Trugschlüßen. Aber seine strenge Art zu philosophiren! sagt H. Reuß: von seiner an keine Regel gebundenen Art zu philosophiren werde ich am gehörigen Orte handeln; unterdessen muß ich hierin aus vielen Ursachen das Urtheil des H. Metz dem Urtheile des H. Reuß vorziehen. Jener sagt §. 4. daß **die Bestimmtheit der Begriffe Wolfen im hohen Grade eigen war**: wird wohl etwas anders erfodert, um streng zu philosophiren? er sagt weiter §. 94. daß **die von Kant zur Erhärtung der ästhetischen Behauptungen** (welche die Hauptgründe des ganzen Systems sind) **gegebenen Beweise in der Kritik mehr en gros hingeworfen, als mit logischer Bündigkeit geführt** worden sind; und dieses muß streng phi-

losophiren

losophiren heißen? Eben darum, weil Kant, anstatt zu philosophiren, nur vernünftelt, gehört er neuerdings zu der Klasse der eigentlichen Dogmatiker: um sich aber von dieser Klasse kurz los zu machen, hat er die wahre Bedeutung des Worts **Dogmatiker** abgeändert, denn er versteht darunter, wie mich H. Metz §. 95. lehret: nur diejenigen, welche, vom Daseyn Gottes, von der Freyheit und Unsterblichkeit ihrer eigenen Seele etwas zu wissen, und bestimmt zu behaupten, sich berechtiget glauben. In der nämlichen Bedeutung nimmt das Wort auch H. Reuß, und alle Kants Anhänger; daher begreifen sie unter dem Spitznamen **Dogmatiker** nicht nur Lock, Leibnitz, Wolf, und andere neue Philosophen, sondern auch Sokrates, Aristoteles, Plato, Cicero, Seneka, und überhaupt alle die alten Philosophen, nur Epikur, Lucrez, Pyrrho, und wenige andere ausgenommen, welche, wie die Thiere sterben, und keinen Richter nach dem Tode fürchten wollten. Mit welchem Grunde hat aber Kant die wahre Bedeutung dieses, und so vieler anderer Worte geändert?

Der Grundsatz des z. G. ist wahr,

3. Auf diese Frage ist Kant keine Antwort zu geben schuldig, weil er den Grundsatz des zureichenden Grundes, als welcher, wie H. Metz §. 3. bemerkt, kein aus der Vernunft abstammendes

des Creditiv seiner Allgemeinheit hat, gar nicht anerkennet; er hat sich, wie es H. Reuß §. 1. anrühmet, seinen eigenen Weg genommen, und läßt sich durch das Ansehen auch der größten Männer, wie es Leibnitz, Wolf, Bulfinger rc. waren, in seiner Erforschung der Wahrheit nicht abwendig machen. Kant hat Recht, in philosophischen Untersuchungen keinem Ansehen nachzugeben; hat er aber auch Recht bewährte Grundsätze zu verwerfen, und neue unerkennbare einzuführen? Leibnitz fodert durch diesen Grundsatz: **nichts ist ohne einen zureichenden Grund:** daß es, so oft ein zufälliges Prädikat von je einem Subjekte ausgesagt wird, einen zureichenden Grund dieser Aussage gebe, und will daher weder was mögliches, noch was existirendes, noch was erkennbares ohne einen zureichenden Grund der Möglichkeit, der Existenz, oder des Erkenntnisses anerkennen: hat er unrecht? gewiß, antwortet Kant; denn dieser Grundsatz ist auf die Erfahrung gegründet, und die Erfahrung kann unmöglich die Nothwendigkeit, und Allgemeinheit geben, welche Leibnitz demselben gegeben wissen will.

und allgemein.

Es ist wahr, der Begriff dieses Grundsatzes kömmt von der Erfahrung her, wie der Begriff **dieser runden Kugel**, und je ein anderer Begriff eben daher kömmt; allein wie die Nothwendigkeit

digkeit und Allgemeinheit dieses Satzes: **jede Kugel ist rund**: von der Vernunft, vermög der Analogie einer Kugel mit allen andern, herkömmt, eben so kömmt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Grundsatzes des z. G. von der Vernunft her; denn die Vernunft zeigt es, daß, wenn es keinen zureichenden Grund giebt, warum ein zufälliges Prädikat einem Subjekte zugeignet wird, es auch keinen gebe, warum das widersprechende Prädikat demselben Subjekte nicht zugeeignet werde; daß daher dem nämlichen Subjekte zwey widersprechende Prädikate würden zugeeignet werden können: die Vernunft zeigt es, daß, wenn etwas ohne zureichenden Grund wäre, dasselbe vom Nichts herkommen sollte, in welchem Falle das Nichts zugleich Nichts wäre, weil man es voraussetzt, und nicht Nichts wäre, sondern Etwas, weil es etwas hervorbrächte. Beydes widerspricht dem Grundsatze des Widerspruches eben so, wie demselben dieser Satz: **eine Kugel ist nicht rund**: widerspricht: was aber so wahr ist, daß das Gegentheil dem Grundsatze des Widerspruches widerspricht, das ist nothwendig, und allgemein wahr. Diese Beweise, welche für die Wahrheit des Grundsatzes des z. G. gemeiniglich angeführet werden, hätte Kant widerlegen sollen, anstatt

mit einer eben so willkührlichen, als falschen Hypothes wider denselben hervorzurücken.

Grundsatz des Widerspruches berichtiget.

4. Es war ihm aber nothwendig, die Wahrheit jenes Hauptgrundsatzes in Zweifel zu ziehen: denn ohne dies hätte er sich nie getrauet, durch soviele Wortgefechte so viele ungegründete und ungereimte Lehren der Welt mitzutheilen. Allein eben dies muß die Philosophen warnen, auf ihrer Hut zu stehen, und keine seiner Lehren ohne einen wirklich zureichenden Grund anzunehmen. Da ich die allgemeine Giltigkeit des Grundsatzes des z. G. gerettet habe, so will ich auch hierorts etwas von dem Grundsatze des Widerspruches beysetzen; denn Kant, der die allgemeine Giltigkeit dieses Grundsatzes annimmt, hat doch für gut befunden, den Ausdruck desselben zu ändern: sein Grundsatz des Widerspruches besteht, wie es H. Metz §. 9. und 22. andeutet, in diesem Satze: **einem jeden Objekte kömmt das Merkmal zu, das ihm nicht widerspricht:** Dieser Satz deutet gar keinen Widerspruch an, und hängt von der Auslegung desselben ab, daß er wahr, oder falsch sey: denn ist die Rede von zufälligen Merkmalen; so finde ich eine große Menge derselben, die mir nicht zukommen, obwohl sie mir nicht widersprechen; und in diesem Sinne ist der Satz gewiß falsch. Ist aber die Rede von widersprechenden

Merkmalen

Merkmalen so, daß mir eins aus denselben, das bejahende, oder verneinende, nothwendig zukommen muß; so ist der Satz wahr. Um also aller Zweydeutigkeit vorzubeugen, werde ich immer, mit allen übrigen Philosophen diesen Satz: **es ist unmöglich, daß das nämliche zugleich sey, und nicht sey:** für den Grundsatz des Widerspruches halten; diesen, und den Grundsatz des z. G., welche die ersten Hauptgrundsätze aller menschlicher Erkenntnisse sind, werde ich immer bey der Prüfung der Kantischen Lehren vor Augen haben.

Wahre Regel Kant zu prüfen.

5. Sehr übel, antwortete H. Reuß: **wer Kants Schriften**, sagt er §. 13. **studiren, und prüfen will, muß sie bloß durch sie selbst, und nach ihrem eigenen Verfahren prüfen, mithin von allen bisherigen Systemen abstrahiren;** dieses hat H. Stattler, wie er selbst bekennet, nicht gethan, darum hat er Kants Schriften weder verstanden, noch verstehen können; darum hat er mit lauter Schatten gekämpft, wenn er in seinem dickleibigen Anti-Kant soviel der Ungereimtheiten Kant beschuldiget hat; das nämliche wird einem jeden geschehen, der sich an die vorige Regel nicht halten wird. So meint H. Reuß; wenn aber *seine Regel* unvernünftig wäre, sollte ich mich noch *an dieselbe* halten? Wenn die Aerzte, denen die *Heilung* der Wahnsinnigen anvertrauet ist, in die

Gedanken der Wahnsinnigen selbst sich hineindächten, und die nämlichen Begriffe auffaßten, was würden sie werden? lauter Wahnsinnige; denn wo die nämlichen Begriffe sind, da muß auch das Resultat derselben das nämliche seyn: was thun sie also, um nicht selbst toll zu werden, und die Tollen zu heilen? sie vergleichen die Gedanken derselben mit denen der übrigen Menschen, die bey einer gesunden Vernunft sind, und beurtheilen von dem Abstande der einen von den andern den Grad des Wahnsinnes: da dieser von der verdorbenen Beschaffenheit des Körpers entsteht; so wenden sie die möglichsten Mittel an, um dieselben herzustellen. Diesen Aerzten will ich hier nachahmen, und untersuchen, ob das Kantische System von einer erhitzten Phantasie, oder von der gesunden menschlichen Vernunft herstamme: dazu berechtiget mich H. Reuß selbst §. 11. indem er sagt, daß **die Kantische Philosophie alle metaphysische Systeme, die bis jetzt vorhanden sind, ohne Ausnahme als Contrebande in Beschlag nehme**: kann ich wohl eine Contrebande anerkennen, ohne vorher die Gründe, und Gegengründe zu prüfen? kann ich den Vorzug des Kantischen Systems vor den übrigen metaphysischen Systemen einsehen, ohne dieselben gegen einander zu halten? kann ich aber dieses thun,

wenn

wenn ich **von allen bisherigen Systemen abstrahire?** Wenn also H. Stattler die angegebene Regel nicht beobachtet hat, wenn er Kants Lehren und Gründe gegen die Lehren und Gründe der anderen Philosophen gehalten, und nach dem Uibergewichte derselben geurtheilet hat; so hat er das gethan, was jeder ächte Philosoph zu thun schuldig ist: nur den Kantischen Ppilosophen ist es erlaubt, von allem dem, was die übrigen Meuschen denken, und vor Kant immer gedacht haben, zu abstrahirn, die erhabene Kants Vernunft blindlings anzubethen, und alle ihre Geburten und Mißgeburten mit beyden Händen anzunehmen.

Ich habe das Besondere, so in der Abhandlung des H. Reuß vorkömmt, bezeichnet: ob aber die Kantische Philosophie, wie er vorgibt, **den menschlichen Verstand von den Fesseln befreyet habe, die ihm Unwissenheit, Ansehen, und Bewunderung angelegt hatten;** ob sie **der Vernunft ihren kleinen rechtmäßigen, und für ihre nothwendigen Bedürfnisse völlig zureichenden Besitz gegen alle feindliche Angriffe sichere;** ob sie daher in den katholischen Schulen ohne alle Gefahr dürfe gelehret werden; das kann hier nicht entschieden werden: die Entscheidung hängt von der Beschaffenheit des Kantischen Systems ab, und diese werde ich nach der Abhand-

handlung des H. Metz in folgenden Hauptstücken untersuchen. a)

Zweytes Hauptstück

Von der Veranlassung des Kantischen Systems, dem Causalitätsgesetze, und andern falschen Grundsätzen Kants.

Nach Hume ist der Begriff von Ursache leer.

6. David Hume, sagt H. Metz §. 5. 6. den die Vernunft zu ihrem Sprecher gewählt zu haben schien, dieser tiefsinnige Schotte von dem edelsten Streben nach Wahrheit getrieben, bewies mit aller Bündigkeit im Schliessen; daß, weil alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, unserer Vernunft es gar und ganz unmöglich sey, irgendwo objektive Wahrheit zu finden: daß sie vielmehr überall auf nichts, als lauter Selbsttäuschungen stossen, und in wie fern sie ein Vermögen seyn wolle, die nothwendigen, und objektiven Verknüpfungen der Dinge einzusehen, ein bloßes Phantom, eine Chimäre sey: das, worauf er sich vorzüglich beschrenkte, war der metaphysische Begriff der Ursache, welcher dem Causalitätsprinzip in der Leibnitzisch-Wolfischen Metaphysik zum Grunde

a) Hier wird nur H. Metz zitirt; bey ihm sind aber die Zitationen Kants überall anzutreffen.

Grunde lag. Er verlangte Rechenschaft von der Vernunft, wie sie denselben aus ihren eigenen Mitteln erzeuge, und befugt sey, von ihm einen objektiven Gebrauch zu machen. Da er keine befriedigende Antwort auf seine Anfragen erhielt; so erklärte er den Begriff von Ursache für leer, für einen Bastard der Gewohnheit, und versetzte dadurch dem Grundsatze des zureichenden Grundes, und der darauf gegründeten Leibnitzisch-Wolfischen Metaphysik den letzten Stoß.

Daher Sceptici

7. Ist einmal, setzt er §. 7. fort, der Begriff der Ursache ein leerer Begriff; so sieht die Vernunft die Verknüpfung der Dinge, folglich auch unserer Vorstellungen mit den Objekten nicht mehr ein; so leistet sie uns nicht mehr objektive Wahrheit; so wird diese, und die Vernunft selbst ein Phantom, ein Unding; so entsteht von selbsten der Scepticism Humes; denn sein Beweis ist fest: alle unsere Erkenntnisse entspringen aus der Erfahrung: nun kann die Vernunft die Verknüpfung zwischen den Erkenntnissen und den Erfahrungsgegenständen nicht einsehen; sie kann uns also von den äußerlichen Gegenständen nichts zeugen: ob sie also existirn, oder nicht, ist uns ganz unbekannt; worin der Scepticism eigentlich besteht. Viele giengen,

sagt

sagt er weiter §. 8. wieder Hume los; sie läugneten den Untersatz, und glaubten, die Falschheit desselben dadurch zu erweisen, daß sich daraus Folgerungen ergäben, welche mit dem Gemeinsinn aller Völker, und andern erkannten Wahrheiten im stärksten Kampfe lägen. Allein diese konnten wider ihn schlechterdings nichts ausrichten; denn Humes System besteht aus Theilen, die auf das genaueste zusammenhangen, und eine Kette von Schlüssen bilden, an denen die strengste Kritik der logischen Form noch nichts auszustellen vermag: auch der Gemeinsinn, vor welchen sie ihn, als vor den obersten Gerichtshof foderten, war nur ein Winkeltribunal; denn man weiß, daß die den meisten Menschen beywohnenden Meinungen, wenn ihre Wahrheit aus einer höheren Quelle nicht abgeleitet wird, mit dem nämlichen Rechtsgrunde können verworfen werden, mit dem sie von dem größern Haufen gewähret werden.

ants Criticism.

8. Auf diese Weise, sagt er weiter, triumphirte Hume, und sein Philosophie und Theologie zerstörender Scepticism über alles, und würde immer triumphirt haben, wenn sich Kant nicht erbarmet, und, von dem allgemeinen bevorstehenden Uibel durchdrungen, sich nicht entschlossen hätte, ins Feld wider Hume zu ziehen, und sein System zu widerlegen: zu diesem Entzwecke läugnete

dieser

dieser tiefsinnige Denker aus Preußen nicht mehr, wie die vorigen, den Untersatz des Humeischen Beweises, denn dieses würde immer umsonst gewesen seyn; er läugnete vielmehr den Obersatz, die Entspringung aller unserer Erkenntnisse aus der Erfahrung, mit einem Worte Locks Empirism, und warf dadurch den ganzen Scepticism über den Haufen. Dies that Kant aber nicht ohne die Humeische Aufgabe vollständig aufzulösen: Hume wollte wissen, **wie die Vernunft zum Begriffe der Ursache gelange; wie sie berechtiget sey, sich zwischen der Ursache und Wirkung eine nothwendige objektive Verknüpfung zu denken:** auf beyde antwortet er vollständig; der Begrif **von Ursache**, sagt er, ist ein Begrif a priori, eben so, wie die Begriffe **von Substanz, Accidenz, Raum, und Zeit;** die nothwendige Verknüpfung der Ursache und Wirkung, und überhaupt aller verschiedenartigen Vorstellungen sieht die Vernunft in den synthetischen Urtheilen, welche vor aller Erfahrung, mithin a priori statt finden; bis hieher H. Metz. Ob sich diese zwey großen Männer, Hume und Kant, mit einander verstanden, und verschworen haben, die Welt umzukehren, und ihr alles das wegzurauben, was die physische und moralische Ordnung unterhalten kann, so wahrscheinlich es auch ist, will ich hier

nicht

nicht behaupten; dies will ich aber beweisen, daß ihre Systeme, Scepticism und Criticism, gleich ungegründet, unvernünftig, und falsch seyn, ja so gar, daß der Criticism wegen der bösen Folgen noch schlechter sey, als es der Scepticism selbst ist.

9. Humes Gegner foderten ihn vor den Gerichtshof des gemeinen Sinnes aller Völker, und wollten von ihm vor diesem Rechenschaft über seinen Scepticism haben: dies erzählt uns, und tadelt zugleich H. Metz: konnten sie ihn aber vor einen unpartrischern, und gesetzmäßigern Richter rufen? Wenn alle Menschen, kultivirte und unkultivirte, wenn nicht nur die Vernünftigen, sondern auch die Wahnsinnigen selbst etwas, wie es das Daseyn der äußerlichen Dinge ist, für wahr halten; kann man wohl dasselbe mit Rechte in Zweifel ziehen, oder gar läugnen?. O! wenn es so wäre, so könnte man die menschliche Natur, folglich auch den allerweisesten Urheber derselben eines so groben Betrugs, eines so allgemeinen Irrthums beschuldigen. Dieses nicht, erwiedert H. Metz; denn es hielten die meisten Menschen diese Sätze: **die Sonne drehet sich um die Erde: es gibt keine Gegenfüsser:** für wahr; kann man darum diese Irrthümer der Menschlichen Natur, oder dem Urheber derselben vorwerfen?

Nein;

Nein; sie können nicht vorgeworfen werden; denn **erstens** können beyde diese Sätze zwar Gegenstände der menschlichen Neugierigkeit, aber keine nothwendige Mittel zu der menschlichen Glückseligkeit seyn; weil vor der Entdeckung dieser Irrthümer die Sonnenuhren und die Kalendär eben so eingetroffen, und die Menschen die Erhaltung und Bequemlichkeit ihres Lebens eben so befördert haben, als nach derselben; **zweytens** waren selbst in der Natur der Dinge die Mittel, wodurch beyde Irrthümer entdeckt worden sind, und auch dazumal konnten entdeckt werden. Aber wenn vom Daseyn der äußerlichen Dinge, und ihrem Verhältnisse entweder zu einander, oder zu unserer Natur die Rede ist; da geht die Sache ganz anders; wir können ohne die äußerlichen Dinge nicht leben, noch weniger bequem und glückselig leben; was wir Deutschen hier erfahren, das erfahren alle Menschen überall, und haben es auch vor uns erfahren; das erfahren selbst Hume und Kant, und ihre Anhänger, und handeln daher in dieser Rücksicht anders, als sie lehren: das Urtheil also von dem Daseyn der äußerlichen Dinge kömmt eben darum von der menschlichen Natur her, weil alle Menschen, die Gegner selbst nicht ausgenommen, in denselben vollständig übereinstimmen. Kann nun **H. Metz dieses auf das Zeugniß aller Sinne**, und

Der Gemeinsinn beweist das Daseyn der äusserlichen Dinge,

weil er allgemein ist,

aller

aller Menschen gegründete Urtheil in die Klasse der vorigen Meinungen verwerfen? oder kann er diese von einer so hohen Quelle ableiten, wie ich jenes abgeleitet habe?

nd sonst eles ohne G. seyn ürde.

Hernach warum schreibt er seine Gedanken bey der finsteren Nacht nicht so nieder, wie bey hellem Mittage? warum erweckt er in sich ohne ein Lexikon in der Hand nicht die nämlichen Begriffe, die er mit demselben in sich erwecket? Wie, und warum unterscheidet er eine geträumte Verbrennung von einer wirklichen, und überhaupt eine Einbildung von einer Empfindung? Wenn er das Daseyn der äußerlichen Dinge nicht anerkennet, wird er nie die vorgelegten Fragen beantworten können; er wird nie den zureichenden Grund des Unterschiedes angeben können: und doch, etwas ohne zureichenden Grund behaupten, ist widersinnig, und unvernünftig, wie es §. 3. bewiesen worden ist.

Die Vernunft verschafft sich en Begriff on Ursache posteriori.

10. Humes Gegner zogen ihn vor den Gerichtshof des Gemeinsinns; vor welchen Gerichtshof hat aber Hume seine Clientin, die arme Vernunft, welche ihn zu ihrem Sprecher muß erwählet haben, gezogen? vor seinen Eigendünkel, vor seine Erneuerungs- oder Verderbungssucht, vor ein Tribunal, vor welchem sie nur schweigen sollte: denn hätte sie reden dörfen, so würde sie auf die

Fra-

Frage: **wie sie den Begriff der Ursache aus ihren eigenen Mitteln erzeuge, und befugt sey, von ihr einen objektiven Gebrauch zu machen:** folgendermassen geantwortet haben: ich sehe, was in der Seele vor sich geht; ich sehe manche Gedanken, manches Wollen und Nichtwollen, welches die Seele nach Belieben mit eigener Kraft hervorbringt: nun nenne ich die Seele, welche den Gedanken, dem Wollen und Nichtwollen ein Daseyn gibt, welches sie vorher nicht hatten, **wirkende Ursache**, und die Gedanken selbst, das Wollen und Nichtwollen **Wirkungen** derselben: auf diese Weise erzeuge ich aus einer innerlichen Erfahrung, folglich aus meinen eigenen Mitteln, den Begriff der Ursache. Ich sehe aber noch weiter: durch die äußerliche Erfahrung belehrt, sehe ich, daß das Feuer die Körper verbrennet, daß das Wasser die Menschen ersäufet, daß das Gift dieselben ermordet. Fraget die Physiker; und diese werden euch sagen, wieviel wirkende Ursachen ich einsehe, von welchen die Nahrung der Menschen, und die Bequemlichkeit des Lebens abhängt; fraget die Aerzte; und diese werden euch sagen, wieviel wirkende Ursachen der Krankheiten, und der *Heilung* derselben ich einsehe: fraget die *Politiker*; und diese werden euch sagen, wieviel wirkende Ursachen der Entstehung, des Blühens, des

Schmach-

Schmachtens, des Umsturzes der Familien, der Städte, der Monarchien ich einsehe.

Du siehst, antwortet Hume, daß auf das Aufgehen der Sonne der Tag, auf das Essen die Sättigung folget; du siehst aber nicht, daß das Aufgehen der Sonne den Tag, und das Essen die Sättigung hervorbringe: eben das sehe ich, erwiedert die Vernunft; ich sehe das schöne Wetter und den Regen, die Tage und die Nächte, die Wärme und die Kälte, und überhaupt die Jahrszeiten auf einander folgen; ich bin aber weit entfernt, vorzugeben, das Eine sey wirkende Ursache des Anderen: zu einer wirkenden Ursache fodere ich eine Kraft, und die Uibung derselben, und da ich diese in keinem von den angegebenen Fällen finde; so suche ich anderswo die wirkende Ursache sowohl des schönen Wetters, als des Regens, sowohl der Tage, als der Nächte u. s. w. Aber beym Tag- oder Sattwerden sehe ich, daß die Sonne mit ihren Stralen das erste, und das Essen mit seiner Substanz das zweyte hervorbringt, und zwar so, daß die Lauterkeit des Tages, und die Sättigung des Magens mit dem Scheinen der Sonne, und mit der Quantität der Substanz in einem Verhältnisse stehe.

Sie siehet ... ne physische Nothw.

11. Ich lasse dir zu, sagt Hume zu der Vernunft, daß du tausendmal auf das Aufgehen

der

der Sonne den Tag, und auf das Essen die Sättigung erfahren hast; kannst du mir aber das nämliche auch für das tausend ein Mal bürgen? das kannst du gewiß nicht, weil du die nothwendige Verknüpfung zwischen verschiedenartigen Vorstellungen, wie es die Vorstellungen der Ursache und der Wirkung sind, nicht einsehen kannst. Es sind diese neuen Philosophen wirklich wunderbare Leute; sie machen gleich, oder verschiedenartig, was sie wollen, was ihrem Systeme am besten kömmt. Kant behauptet, wie es beym H. Metz §. 80. zu ersehen ist, **das Mittel müsse jederzeit mit dem Zwecke homogener Natur seyn**, was kein Philosoph bisher behauptet hat, oder behaupten konnte, weil es allgemein bekannt ist, die Mittel seyn sauer, und der Zweck angenehm; hingegen wo von der wirkenden Ursache, und der Wirkung die Rede ist, behauptet er mit Hume, die Vorstellungen derselben seyn verschiedenartig, obwohl die nämlichen Ursachen immer die nämlichen Wirkungen hervorbringen, obwohl die Wirkungen mit den Ursachen in einem genauen Verhältnisse immer stehen. Es sey aber mit dieser Spitzfindigkeit, wie es seyn mag, so höre man die Vernunft.

zwischen den existirenden Ursachen u. Wirkungen,

Ich sehe, antwortet sie, zwischen der Ursache, und der Wirkung auch ihre Verknüpfung; ich sehe zwar nicht die Art und Weise, wie die Ursache die

Wir-

Wirkung hervorbringt, aber das sehe ich, daß die Ursache so wenig ohne die Wirkung, wie wenig diese ohne jene seyn kann, und dies ist mir genug, ihre wechselseitige Verknüpfung einzusehen. Sehe ich aber auch die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung? kann ich dafür bürgen, daß auch das tausend einte Mal auf das Aufgehen der Sonne der Tag, und auf das Essen die Sättigung erfolgen wird? ja, ich sehe auch eine Nothwendigkeit in der Verknüpfung der existirenden Ursachen und Wirkungen; ich sehe nämlich, daß das Gegentheil dieser Verknüpfung so lange unmöglich ist, als die physischen Naturgesetze, daher auch die Ordnung, und der Lauf der Natur fest bleiben; darum kann ich auch die Bürge leisten, die man von mir fodert. Wollet Ihr aber auf meine Bürge nicht trauen, so springet ins Wasser, werfet euch ins Feuer, nehmet zu euch ein kräftiges Gift; Ihr werdet vielleicht weder ersäufet, noch verbrennet, noch ermordet werden: dazu euch aufzumuntern, habe ich auch Beyspiele; in dem zu Babylon siebenfach angezündeten Ofen wurden drey Knaben vom Feuer nicht verletzt; Peter gieng über das Meer, und wurde nicht ersäuft; Paulus wurde von einer Natter gebissen, und erstarb nicht. Allein ich sehe zum Voraus, daß Ihr diesen Beyspielen nicht nachgehen werdet: so geneigt Ihr auch

seyd,

seyd, alles, was die Andern wissen, in Zweifel zu ziehen, oder zu läugnen, richtet Ihr doch euer Leben nach den physischen Naturgesetzen, nach der daraus entstehenden physischen Nothwendigkeit, und fürchtet hierin so wenig betrogen zu werden, wie wenig es die Anderen fürchten, und dieses auch mit Rechte; denn, obwohl die physischen Naturgesetze unter der Bothmäßigkeit eines höheren Wesens stehen, dem ungeachtet ist es gewiß, daß diese nie verändert werden, als zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, und nie so, daß die Menschen selbst die Veränderung nicht einsehen. Hier müßte Humes Zankerey mit der Vernunft ein End nehmen; sie nimmt es aber nicht; sie wird vielmehr noch heftiger, denn Hume sagt noch weiter zu der Vernunft.

aber keine absolute, welche in denselben unmöglich ist.

12. Wenn du dafür Bürge leisten könntest, daß auch das tausend einte Mal auf das Aufgehen der Sonne der Tag, und auf das Essen die Sättigung erfolgen wird; so müßtest du eine absolute Nothwendigkeit in der Verknüpfung dieser Ursachen und Wirkungen einsehen; so müßtest du eine apodictische Gewißheit haben, daß auf die nämlichen Ursachen die nämlichen Wirkungen folgen werden. O Ihr Blinde! antwortet die Vernunft, was fodert Ihr von mir? Ihr fodert ja das Unsinnigste, das, wobey ich euch, wenn ich, ja, sagte, eben

so betrügen würde, wie Ihr die Welt betrügen wollet: Ihr fodert von mir das Unmögliche, das, wessen die Dinge selbst nicht fähig sind: alles, was in der Welt existiret hat, noch existirt, oder je existiren wird, ist zufällig und veränderlich, und das Zufällige und Veränderliche muß schlechterdings nothwendig, und apodictisch gewiß seyn! liegt darin nicht ein offenbarer Widerspruch? und wer das Widersprechende fodert, fodert er wohl etwas? Auf diese Weise würde sich die Vernunft vor einem ächten Tribunal vertheidiget haben; aber vor Humes Tribunal, wo er der Kläger, und der Richter zugleich war, mußte sie ihre gerechte Sache verlieren, und leiden, daß auf ihre Kosten der unsinnige, und in vorigen Zeiten tausend Mal widerlegte Scepticism den Kopf erhebe. Hat ihm aber Kants Criticism den Kopf zerschmettert, so, wie es H. Metz vorgibt?

Kants Criticism ist noch ärger, als der Scepticism.

13. Bey weitem nicht; denn Hume verlangte von der Vernunft zu wissen, 1) **wie sie den Begriff der Ursache aus ihren eigenen Mitteln erzeuge**; und 2) **wie sie befugt sey, von ihm einen objektiven Gebrauch zu machen.** Auf die erste Frage antwortet Kant: **der Begriff der Ursache ist** *a priori* eben so, wie auch dieses Urtheil: **Alles, was geschieht, hat eine Ursache: a priori ist.** Was antwortet er aber auf die zweyte

Fra-

Frage, von welcher allein der ganze Scepticism abhängt? Hume will an der objektiven Realität, an dem Daseyn der äußerlichen Dinge zweifeln, weil nach ihm die Vernunft den Zusammenhang zwischen der Wirkung und der Ursache nicht einsieht; und Kant läugnet glatterdings die objektive Realität, die objektive Wahrheit, das Kenntniß der äußerlichen Dinge, als Dinge an sich. Ist denn dies den Scepticism widerlegen, und nicht vielmehr ein noch ärgeres, noch schlechteres System einführen? Daß es so sey, wird in der Folge noch heller hervorleuchten; unterdessen will ich hier Kants Antwort auf die erste Frage abwägen.

Sein Beweis für den apriorischen Begriff von Ursache.

14. Ich habe §. 10. angezeigt, wie die Vernunft durch die Erfahrung auf den Begriff der Ursache kömmt, und §. 11., wie sie die Verknüpfung mancher existirenden Ursachen und Wirkungen, und in der Verknüpfung derselben eine physische Nothwendigkeit einsieht; dies beweist zur Genüge, daß dieser Begriff von der Erfahrung abhängig, und a posteriori sey. (Sieh unten §. 90. wo Kant selbst das nämliche bekennt). Ich hätte hinzusetzen können, daß je größer die Erfahrung ist, desto größer auch die Zahl der einzelnen Ursachen und Wirkungen, und je größer diese ist, desto größer auch die Allgemeinheit und Deutlichkeit des Begriffes der Ursache sey: ich habe es aber nicht

 hin-

hinzugesetzt, weil eben dies, wie Kant meint, vollständig und unüberwindlich beweisen muß, daß der Begriff der Ursache a priori sey; denn **in diesem Satze**, sagt er in seiner Einleitung §. 2.: **alles, was geschieht, hat eine Ursache; enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung, und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verlohren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öftern Beygesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorgeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloß subjektiven Nothwendigkeit) Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte.** Wenn man diese Worte reif betrachtet, so sieht man offenbar, daß der Begriff dessen, was geschieht, d. i. der Wirkung den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Ursache, und einer strengen Allgemeinheit enthalte, wie ich es alsobald beweisen werde; weil aber daraus folgt, daß der Begriff der Ursache a posteriori sey; darum behauptet Kant zu seinem Zwecke das Gegentheil; aber wider die Vernunft.

Der Grundsatz: alles, was geschieht ꝛc. ist a posteriori.

15. Denn es würde zwar diesem Satze: **alles, was geschieht, hat eine Ursache:** absolute Nothwendigkeit, und strenge Allgemeinheit abgehen,

gehen, wenn die Vernunft die Wahrheit desselben durch aus der Erfahrung genommene Beyspiele so bewiese, wie es Hume und Kant haben möchten; allein sie verfährt in dieser Sache ganz anders: durch die Erfahrung lernet sie, daß alles, was in dieser Welt geschieht, eine Ursache hat; dann stellt sie die Frage auf: **kann aber in dieser, oder in je einer andern Welt etwas ohne Ursache geschehen?** Bey weiterer Untersuchung dieser Frage sieht sie deutlich ein, daß, wenn Etwas ohne Ursache geschehen könnte, entweder sich selbst hervorbringen, oder vom Nichts hervorgebracht werden müßte; andere Mittel gibts nicht; da sie aber in beyden Fällen einen Widerspruch wahrnimmt (denn im ersten Falle müßte das nämliche zugleich existirn und nicht existirn, und im zweyten das nämliche zugleich Nichts, und nicht Nichts, sondern Etwas seyn); so schließt sie mit vollständiger Bündigkeit: **es ist also schlechterdings unmöglich, daß etwas ohne Ursache geschehe.** Das, dessen Gegentheil schlechterdings unmöglich ist, ist schlechterdings nothwendig; dieser Satz: **alles, was geschieht** ꝛc. ist also schlechterdings nothwendig, folglich auch streng allgemein. Diese Nothwendigkeit ist keine subjektive, aus der Gewohnheit, Vorstellungen zu verknüpfen, entspringende Nothwendigkeit, wie Kant vermeint, sondern eine objektive,

wel-

welche dem vorgelegten Satze eben so, wie der Widerspruch seinem Gegensatze, anklebt. So verfährt die Vernunft bey der Auflösung der vorgelegten Aufgabe, und ihre Verfahrungsart wird weder von Hume, noch von Kant, noch von einem andern ihrer Anhänger einer Unrichtigkeit überführet werden. Deutet dem ungeachtet auch der Begriff einer Ursache eine schlechterdings nothwendige Verknüpfung mit einer Wirkung, so geschieht es nicht, weil dieser Begriff a priori ist, sondern weil Ursache und Wirkung zwey Korrelate sind, eben so, wie Vater und Sohn; gleichwie aber der Begriff **Vater** nicht a priori ist, eben so ist auch der Begriff **Ursache** nicht a priori.

Aus dem Causalitätsgesetze folgert K. eine unendliche Reihe.

16. Ich habe erwiesen, daß dieser Satz: **alles, was geschieht, hat eine Ursache:** von der Erfahrung abhange, und a posteriori sey; nun will ich den Gebrauch untersuchen, den Kant davon machet. Er nennt diesen Satz **Causalitätsgesetz**, und glaubt sich berechtiget, aus demselben nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit einer unendlichen Reihe der auf einander folgenden Ursachen und Wirkungen, eines ins Unendliche fortgehenden Progressus folgern zu können. Eine solche Ungereimtheit muthete ich Kant, diesem großen Denker aus Preußen, nicht zu, als ich meine vorige Abhandlung niederschrieb; und ich

würde

würde sie ihm auch jetzt nicht zumuthen, wenn mich H. Metz §. 52. des Gegentheils nicht überwiese. Diese Ungereimtheit war Kanten höchst nothwendig, um die von den übrigen Philosophen für das Daseyn Gottes, und für den Ursprung der Welt gegebenen Beweise umzustürzen; und was zu seinem Systeme nothwendig ist, das muß ohne weitere Beweise wahr seyn: daß er so meine, wunderts mich gar nicht, weil sein Vorsatz ist, Philosophie und Theologie über den Haufen zu werfen; daß ihm aber ein H. Metz beystimme, das wundert mich im höchsten Grade; denn die Falschheit der angegebenen Behauptung liegt so am Tage, daß nur die Blinden sie versehen können; dies erweise ich folgendermassen.

17. Dieser Satz, oder wenn man will, dieses Causalitätsgesetz: **alles, was geschieht, hat eine Ursache**: ist nothwendig wahr, weil es schlechterdings unmöglich ist, daß **etwas ohne Ursache geschehe** §. 15.: wäre nun eine unendliche Reihe der subordinirten Ursachen ohne eine erste möglich, so könnte Etwas ohne Ursache geschehen; denn in einer solchen Reihe wären alle die vorhergehenden zugleich Ursachen, und Wirkungen, nur die letzte wäre eine Wirkung und keine Ursache: so z. B. hienge ich von einer unendlichen Reihe meiner Vorahnen ab, so wären alle meine Vorahnen Väter

welche sowohl in den subordinirten Ursachen,

und Söhne, und ich allein wäre Sohn, ohne Vater zu seyn; es wäre also in dieser unendlichen Reihe eine Wirkung mehr, als es Ursachen gäbe, und in dem angeführten Beyspiele wäre ein Sohn mehr, als es Väter gebe; es wäre also in dieser unendlichen Reihe eine Wirkung ohne Ursache, ein Sohn ohne Vater. Diesem Beweise entgeht Kant durch seine gewöhnliche Demuth gar nicht; es hilft ihm nicht zu sagen: ich sehe die letzte Wirkung und ihre Ursache; die unendliche Reihe sehe ich aber eben darum nicht, weil sie unendlich ist, und meinen begrenzten Verstand übersteigt: denn er sieht sein Causalitätsgesetz, und muß auch in demselben sehen, daß, wenn es keine erste Ursache gibt, alle die vorhergehenden in der unendlichen Reihe Ursachen und Wirkungen seyn müßen, nur die letzte ausgenommen, welche eine Wirkung, und keine Ursache ist. Ist nun eine Wirkung ohne Ursache, ein Sohn ohne Vater möglich, so verschwindet die ganze Nothwendigkeit, und Allgemeinheit des Causalitätsgesetzes; so ist Kant gezwungen, entweder seinem Causalitätsgesetze, oder dem ins Unendliche fortgehenden Progresse zu entsagen; beyde kann er unmöglich behaupten, so sehr sie auch seinem Systeme nothwendig sind, weil sie einander widersprechen: wird er wohl dem Causalitätsgesetze, dessen Wahrheit vollständig bewiesen worden ist, entsa-

gen,

gen, um die seinem Vorhaben so nothwendige unendliche Reihe der subordinirten Ursachen beyzubehalten?

Boskovich beweist die nämliche Unmöglichkeit auf die folgende Art. Alles, was in der Welt am Ende einer jeden gegebenen Zeit existirt, ist Wirkung; diese nenne ich Zustand der Welt, dann räsonnire ich so: der gegenwärtige Zustand der Welt ist nicht von sich selbst; er enthält in sich selbst nicht den zureichenden Grund seines Daseyns (und hierin ist Kant in keiner Abrede): es muß also der zureichende Grund des gegenwärtigen Zustandes in dem nächst vorhergehenden Zustande, den ich B nenne, gesucht werden. So lang der zureichende Grund vom Daseyn des Zustandes A nicht gefunden wird, so lang ist der zureichende Grund des gegenwärtigen Zustandes der Welt = 0. Nun ist auch der Zustand A nicht von sich selbst, und muß sein zureichender Grund in dem nächst vorhergehenden Zustande B gesucht werden; es ist also auch der zureichende Grund vom Daseyn des Zustandes A = 0, und eben darum ist der zureichende Grund des gegenwärtigen Zustandes der Welt = 0 + 0. Allein auch der Zustand B ist nicht von sich selbst, und sein zureichender Grund muß in dem nächst vorhergehenden Zustande C gesucht werden; also ist auch der zureichende Grund des Zustandes B = 0, und eben

eben darum des Zustandes A $= 0 + 0$, und des gegenwärtigen Zustandes der Welt $= 0 + 0 + 0$.

Was ich von diesen dreyen Zuständen bewiesen habe, das gilt von jedem andern in der unendlichen Reihe der nächst vorhergehenden Zustände; denn kein gegebener Zustand der Welt enthält in sich den zureichenden Grund von dem Daseyn des nachfolgenden, wenn er den zureichenden Grund seines eigenen Daseyns nicht enthält; da nun kein gegebener Zustand den zureichenden Grund seines Daseyns in sich enthält, so enthält er auch nicht den zureichenden Grund von dem Daseyn des nachfolgenden; gleichwie also der zureichende Grund seines Daseyns $= 0$ ist; so ist er es auch von dem Daseyn des nachfolgenden.

Ist es einmal so; so folgt von selbst, daß der zureichende Grund des gegenwärtigen Zustandes der Welt in einer unendlichen Reihe von subordinirten Ursachen ohne eine erste $= 0 \times \infty$ sey. Nun ist 0 auch ins Unendliche vervielfältiget immer $= 0 =$ nichts, und widerspricht schlechthin, daß das Nichts ein Etwas, ein zureichender Grund sey; es widerspricht also auch eine unendliche Reihe der subordinirten Ursachen ohne eine erste, ohne eine Ursache, die den zureichenden Grund ihres Daseyns in sich selbst enthält, und eben darum von keiner andern vorhergehenden abhängt.

18. Nebst dem Causalitätsgesetze hat Kant in seine Kritik diesen andern Satz: **alles ist bedingt:** eingeführt, und folgert daraus eine unendliche Reihe der vorhergehenden Bedingungen, eben so, wie er aus dem Causalitätsgesetze eine unendliche Reihe der subordinirten Ursachen gefolgert hat. Allein, gleichwie aus dem Causalitätsgesetze die Unmöglichkeit der unendlichen Reihe der subordinirten Ursachen bewiesen worden ist, eben so wird aus dem angegebenen Satze auch die Unmöglichkeit der unendlichen Reihe der Bedingungen erwiesen: denn auch in dieser Reihe würden alle die vorhergehenden Bedingte und Bedingungen seyn; nur das letzte würde ein Bedingtes, und keine Bedingung seyn; es würde also ein Bedingtes mehr geben, als es Bedingungen gibt, folglich es würde ein Bedingtes ohne seine Bedingung geben. Liegt hierin nicht wiederum ein offenbarer Widerspruch? Will aber Kant diesen Widerspruch vermeiden; so muß er schlechterdings das zulassen, was er so sehnlich abgewiesen wissen möchte; er muß das absolut Unbedingte zulassen, verstehe er auch darunter Gott, oder was er immer will.

als in de Bedingungen unmög lich ist;

19. Einige wollen diese zwey Ungereimtheiten Kants dadurch widerlegen, daß eine wirkliche unendliche Zahl, so wie es eine solche in einer unendlichen Reihe der subordinirten Ursachen

eben so ist e auch d. wirkliche unendliche Zahl.

und

und Bedingungen geben würde, einen wahren Widerspruch enthält. Allein Kant, dem auch das Ungereimteste nicht ungereimt ist, ließ lieber auch diese dritte Ungereimtheit zu, als den vorigen zweyen zu entsagen; denn die Unmöglichkeit einer wirklichen unendlichen Zahl kann, wie er meint, nicht erwiesen werden. Wie weit er sich aber irre, zeigt folgender Beweis: es gebe eine wirkliche unendliche Zahl, das ist eine unendliche Zahl der geschehenen, oder existirenden Dinge; so muß sie alles haben, was sie haben kann; so muß sie so groß seyn, daß eine größere nicht einmal gedacht werden könne. Nun frage ich: kann man einer solchen Zahl eine, oder mehrere Einheiten hinzusetzen? wer dieses läugnen wollte, der müßte das Wesen der Zahl verkennen, welches eben darum keine Einheit ausschließt, weil es aus unbestimmten Einheiten besteht; es müßte also eine solche Zahl nicht alles haben, was sie haben kann; sie müßte zugleich endlich seyn: kann wohl ohne Widerspruch die nämliche Zahl zugleich endlich und unendlich seyn? So wahr es also ist, daß eine jede Zahl ins Unendliche kann vergrößert werden; so wahr ist es auch, daß keine wirkliche Zahl unendlich seyn kann.

Spinoza, um sein gottloses System zu begründen, änderte ein einziges Wort in der Erklä-

rung

rung der Substanz, welche nach ihm ein **von sich**, nicht für sich bestehendes Ding seyn sollte: Kant hingegen, um das seinige zu beweisen, hat drey bewährte Grundsätze abgeworfen, und ihre Gegensätze als wahr aufgenommen. Sein Bemühen ist aber vergebens; ich habe in der unendlichen Reihe der subordinirten Ursachen, in der unendlichen Reihe der Bedingten und Bedingungen, und in der wirklichen unendlichen Zahl einen Widerspruch bewiesen; es können sich also weder Kant, noch seine Anhänger derselben gebrauchen, bis sie die von mir angeführten Beweise nicht werden widerlegt haben. Diese Widerlegung läßt sich aber nicht durch Hirngespünste, durch geheimnißvolle Worte, oder gar durch ein: **ich weiß nicht:** ausführen; sie muß verständlich und überzeugend seyn, eben so, wie es die Beweise selbst sind.

Drittes Hauptstück.

Von den zum Grunde des Kantischen Systems liegenden Hypothesen.

20. Herr Reuß tadelt in seiner Abhandlung die Hypothesenreiter, und zwar mit Rechte, weil die Hypothesen lauter Hirngespänster, lauter Erdichtungen sind, welche mit dem nämlichen Rechte, mit dem sie aufgeführt, auch abgeworfen werden können, welche zur Entdeckung, Erklä-

Kant ist der größte Hypothesenreiter.

rung

rung und Darthuung nützlicher Wahrheiten untauglich sind. Dieß war auch die Ursache, warum Baco von Verulam, wie ich in meiner vorigen Abhandlung anzeigte, diese Welt, und was in derselben geschieht, zum Gegenstande der philosophischen Betrachtungen haben wollte; warum ein Newton, ein Lock, ein Leibnitz, ein Wolf, die kartesianischen Hypothesen aus der Philosophie abgewiesen, und nur das darin behauptet wissen wollten, was in der Natur der Dinge selbst einen zureichenden Grund für sich hat. Sind diese großen Männer von der Regel des Baco in einigen Stücken abgewichen, wie z. B. Lock in der Lehre über die Wunderwerke, über die Natur der Materie, wie Leibnitz und Wolf in der Lehre über die vorher bestimmte Harmonie, über den Ursprung der Seele u. s. w., so haben sie neue Hypothesen eingeführt, welche von unbefangenen, und ganz unpartheischen Philosophen, wegen Mangel eines zureichenden Grundes, eben so verworfen wurden, wie sie vorher die Cartesianischen verworfen hatten; sie waren nämlich Menschen, und verlohren sich öfters, es sey aus Lust ihren Witz zu zeigen, oder aus Sehnsucht die Welt aufzuklären, in einer chimärischen Welt der Hypothesen; jedoch nie in Sachen, welche die Philosophie und Theologie hätten begraben können. Kant allein,

lein, um dieses zu bewirken, hat zur Aufbauung seines Systems mehr Hypothesen eingeführt, als alle die übrigen Philosophen je eingeführt hatten, mit dem Unterschiede doch, daß diese sich angelegen seyn ließen, ihren Hypothesen wenigstens eine Wahrscheinlichkeit zu verschaffen; wo hingegen Kant, für die Wahrscheinlichkeit der seinigen ganz unbesorgt, Mine macht, daß man sie auf sein Wort glauben möge. Obgleich das Kantische System aus solchen Hypothesen ganz zusammen gestoppelt ist, dem ungeachtet will ich in diesem Hauptstücke nur diejenigen untersuchen, welche dem Systeme zum Grunde vorausgesetzt werden.

Fünf Grundhypoth. Kants

21. Es gibt derer fünfe, die erste ist: **es gibt Begriffe** *a priori*, **welche von der Erfahrung, und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängig sind**, wie unter andern die Begriffe des Raumes, der Zeit, der Substanz, der Accidenz: die zweyte: **es gibt Urtheile** *a priori*: die dritte: **die Urtheile sind entweder synthetisch, oder analitisch**: die vierte: **es gibt eine Erfahrung** *a priori*, welche unsern Besitz gewisser Erkenntnisse *a priori* beweiset: weil aber **schlechterdings unmöglich ist, die Möglichkeit der Erkenntnisse** *a priori* **vorstellig und verständlich zu machen, wenn man auf der eingewurzelten alt dogmatischen Meinung**

nung besteht, daß sich unser **Erkenntniß nach den Gegenständen richten müsse**, so ist auch die fünfte Hypothese alsobald da: **die Objekte müssen sich nach dem Erkenntnißvermögen richten.** Von diesen handelt Hr. Metz §. 11. 12. 13, und zweifelt §. 93. gar nicht, daß vom Stehen oder Fallen derselben das Schicksal des ganzen Kantischen Systems abhange.

Angedeutete Widerleg. der drey ersteren.

Die Falschheit der ersten drey Hypothesen habe ich in meiner vorigen Abhandlung §. 7. — 22. hinlänglich erwiesen, und hauptsächlich die Falschheit der erstern §. 9. aus Kant selbst, welcher seine Begriffe **des Raumes, der Substanz, der Accidenz** aus dem Wahrgenommenen, folglich aus der Erfahrung, eben so, wie Lock, durch das Absonderungsvermögen entlehnet; die Falschheit der zweyten §. 8. wo ich die Art und Weise angezeigt habe, wie sich die Vernunft aus der Erfahrung diesen allgemeinen Grundsatz: **nichts kann zu gleicher Zeit seyn, und nicht seyn:** und alle übrige davon abhängige nothwendige Wahrheiten verschaffet; endlich die Falschheit der dritten §. 19. u. f. wo ich die Unmöglichkeit erwiesen habe, von einem Subjekte ein Prädikat, das in demselben nicht enthalten ist, zu bejahen. Dem ungeachtet will ich hier ein Mehreres beybringen, welches die nämliche Falschheit in ein helleres

Licht

Licht setzen wird, und zwar erstens über den Raum.

22. Wenn der Begriff des Raumes a priori wäre; so müßte er vor aller Wahrnehmung im Gemüthe liegen, und unabhängig von dem Wahrgenommenen durch je ein Kennzeichen erkennet, und bewiesen werden: allein Kant hat nichts davon angedeutet; er hat vielmehr seine Zuflucht zu dem Wahrgenommenen genommen, und gesagt: **wenn ich von dem Wahrgenommenen, folglich von dem ausgedehnten Dinge das Wahrgenommene absondere, so bleibt doch der Begriff des Raumes.** Wenn er aber das ausgedehnte Ding nie wahrgenommen hätte, würde er den Begriff des Raumes erhalten haben? wenn er blind gebohren wäre, würde er, so wie Hr. Metz §. 17. sagt, den Mond, die Sonne und alle übrige Sterne wegdenken, den Raum aber, den sie einnehmen, nicht wegdenken können? Gewiß nicht; denn er hätte Mond, Sonne und Sterne nie wahrgenommen, folglich hätte er auch nie dieselben von dem Raume, den sie einnehmen, wegdenken können: wie also das Wahrgenommene, was er selbst bekennet, von der Erfahrung abhangend, und a posteriori ist; eben so ist es auch der Begriff des Raumes.

Der Begriff v. Raum ist a posteriori:

Reeller, und einbildlicher Raum.

Hernach, wenn er das Wahrgenommene von dem Raume absondert, was bleibt für ein Raum? ein einzelner, und eben so begrenzter Raum, wie der war, dem das Wahrgenommene, welches jetzt einen andern Raum einnehmen muß, vor der Absonderung eingenommen hatte: nun frage ich: gibts einen Unterschied zwischen dem Raum, den das Wahrgenommene jetzt einnimmt, und dem, den es vorher eingenommen hatte? gewiß; denn dieser kann durch die Einbildung nach unserem Belieben vergrößert, oder verkleinert werden; jener hingegen kann es ohne Vergrößerung, oder Verkleinerung des Wahrgenommenen nicht werden; dieser ist also ein **reeller**, jener ein **einbildlicher** Raum: diesen Unterschied der Räume, den alle die übrigen Philosophen zulassen, will Kant verkennen; allein sollte er einen für sein Zimmer schicklichen Kasten auf dem Markte kaufen, so bin ich sicher, er würde sich an den reellen, nicht an den einbildlichen Raum halten. Unter dem Wahrgenommenen habe ich immer ein wahrgenommenes ausgedehntes Ding verstanden; dazu bin ich auch so lang berechtiget, bis Kant wird erwiesen haben, daß **die äußerlichen Dinge als Dinge an sich von uns nicht können erkennet werden**; denn, um eben diesen Satz zu begründen, will er keinen andern, als den einbildlichen Raum

zu-

zulassen: er würde aber seinen Satz dadurch nicht begründen, sondern einen Zirkel im Beweisen begehen, wenn er denselben seiner Lehre vom Raume voraussetzte.

23. Dem ungeachtet will Kant keinen anderen wirklichen Raum, als den seinigen a priori anerkennen; und behauptet daher, wie es Hr. Metz §. 17. andeutet, er sey ein **Individuum unendlich groß, und unendlich theilbar.** Kant kann sich den Begriff des Raumes nur durch Absonderung aus dem Wahrgenommenen verschaffen; kann wohl ein abstrakter Gegenstand ein einzelner, existirender Gegenstand, ein Individuum seyn? Nur Raum und Zeit muß es seyn, anwortet Kant; sonsten **müßte die Vorstellung des Ganzen nur durch die Vorstellung der Theile möglich seyn;** wo hingegen diese nur durch jene möglich ist. O der kräftigste Beweis! aber nur für Kant, der mit einem Blicke die ganze Welt, und dadurch auch alle die einzelnen Theile derselben einsieht; aber für mich, der ich nur die wenigsten einzelnen Theile der ganzen Welt einsehe, hat er gar keine Kraft. Allein auch für Kant muß er keine haben; denn Hr. Metz sagt §. 29.: **der Grundsatz der Quantität ist: alle Erscheinungen sind extensive Größen** (*quanta extensa*), **das heißt solche Größen, bey de-**

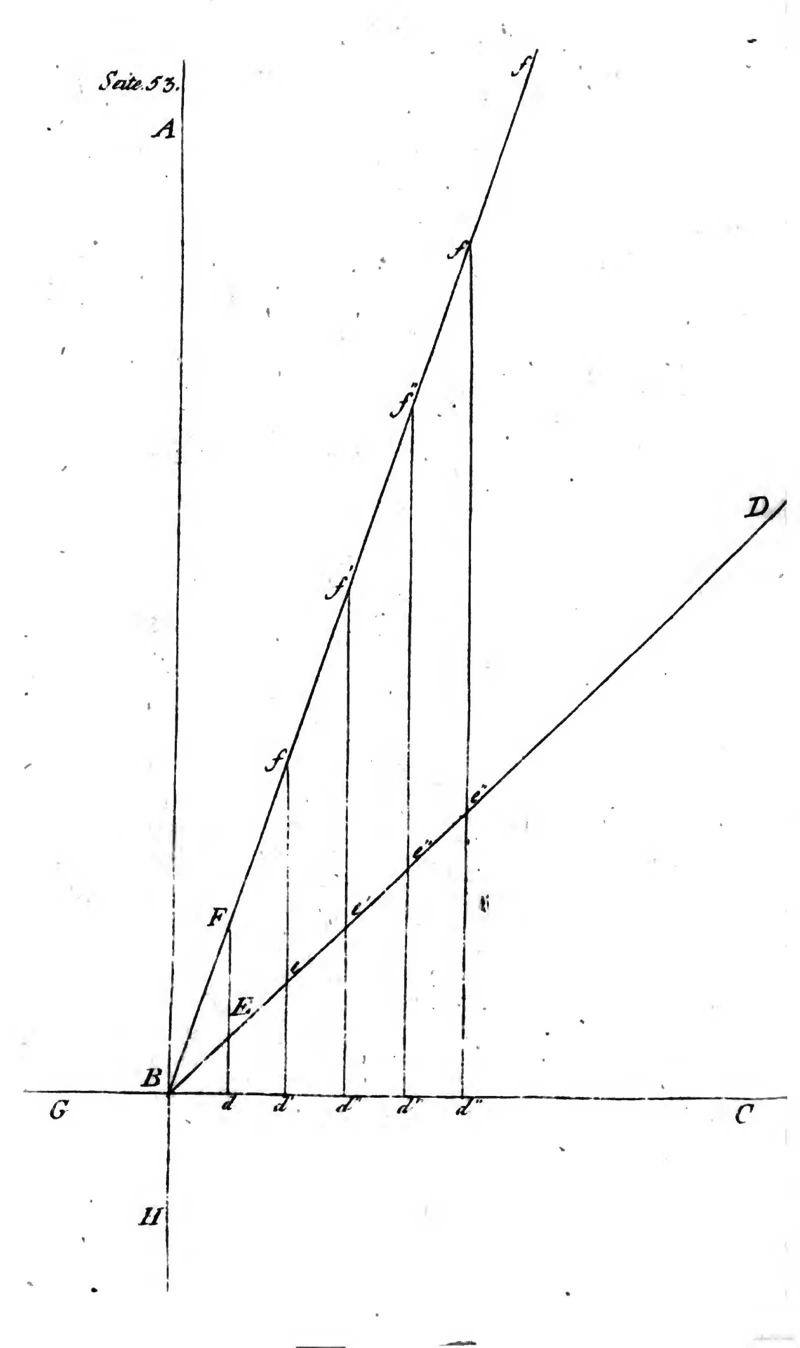
Der Raum Kants ist unmöglich.

nen die Vorstellung des Ganzen nur durch die Vorstellung der einzelnen Theile möglich ist, wo also die Vorstellung der Theile nothwendig vor der Vorstellung des Ganzen vorher geht: ist nun der unendliche Raum nicht auch eine extensive Größe? Aber lasset diese Herren in dem Widerspruche die Wahrheit suchen; indessen kehre ich zu dem unendlichen Individuum Kants zurück.

Kant kann eine unendliche Reihe der subordinirten Ursachen nicht einsehen, und ein unendliches Individuum, einen unendlichen Raum siehet er so deutlich ein! ist aber dieses unendliche Individuum möglich? In dem unendlichen Raume Kants hangen die Theile so an einander, daß das End des einen der Anfang des andern ist; es gibt also in seinem Raume eine unendliche Zahl der wirklich existirenden Theile; wie also die wirkliche unendliche Zahl widerspricht (§. 18), eben so widerspricht auch sein unendlicher Raum. Hernach, die unendliche Zahl der Theile ist nicht nur in der Länge, sondern auch in der Breite und Tiefe; nun frage ich: ist die unendliche Zahl in der Breite multiplicirt durch die unendliche Zahl in der Tiefe nicht größer, als nur die unendliche Zahl in der Länge? Gewiß; kann aber wohl eine unendliche Zahl größer seyn, dann die andere?

Es





Seite 53.
A
f
f
f
f
f
D
F
e
e
e
e
E
B
d
d
d
d
d
G
C
H

Es sey aber, wie Kant will, der wirkliche Raum unendlich; da auch ich in diesem Raume bin, so kann ich in demselben einen Punkt, z. B. wo ich bin, bezeichnen. Dieser Punkt sey in der beygehenden Figur in B. Man führe eine gerade Linie GBC, und aus dem Punkte B eine senkrechte AH auf dieselbe. Dieses kann Kant in seiner Sinnlichkeit, worin sein unendlicher Raum enthalten ist, noch leichter thun. Die Linie BA geht ins Unendliche fort eben so, wie auch die Linie BC, und beyde zusammen fassen einen unendlichen Raum.

Aus diesen zwey Linien kann sich Kant noch einen andern Vortheil verschaffen; denn durch die unendliche Linie BA kann er sich die unendliche Reihe der vorhergehenden subordinirten Ursachen ohne eine erste, und durch die Linie BC die unendliche Reihe der bis jetzt verflossenen Jahre vorstellen.

Man theile den rechten Winkel ABC durch die Linie BD, welche ebenfalls ins Unendliche fortgehet, und hiemit den unendlichen Raum ABC in zwey gleiche Theile ein. Man theile auch die Linie BC, welche die verflossenen Jahre vorstellt, in gleiche Theile Bd, dd', u. s. f. ein: von jedem Punkte d führe man eine Parallele dEF mit AB, aber so, daß der Theil EF doppelt so groß

sey,

sey, als Ed: alle die Parallelen werden sich an der ins Unendliche fortgehenden Linie Bf endigen, und dadurch eine unendliche Reihe von Dreyecken ausmachen, welche eben darum einander ähnlich seyn werden, weil ein jedes in d. einen rechten, und in B einen gemeinen Winkel hat.

Betrachtet man jetzt die Dreyecke FBE und EBd; so wird man leicht finden, daß das Dreyeck BEF doppelt so groß, als das Dreyeck BEd, ist; denn beyde haben die nämliche Höhe Bd, und die Grundlinie FE ist doppelt so groß, als die Grundlinie Ed; also ist FBE = 2 EBd. Aus dem nämlichen Grunde ist auch fBe = 2eBd′, f′Bé = 2éBd″ u. s. f. ins Unendliche; folglich ist der Raum fBD = 2 DBC. Nun ist der Raum DBC = dem Raume ABD, und der Raum fBD ist nur ein Theil vom Raum ABD; also ist ein Theil zweymal so groß, als sein Ganzes; dieses widerspricht; es widerspricht also auch erstens der wirkliche unendliche Raum, zweytens die wirklichen unendlichen Linien BA und BC, folglich auch die unendliche Reihe von den vorhergehenden subordinirten Ursachen, und Zeiten.

Was ich hier von dem unendlichen Raume ABC bewiesen habe, das läßt sich auch von dem unendlichen Raume CBH, GBH, und ABG auf die nämliche Art beweisen; folglich ist der

wirk-

wirklich unendliche Raum Kants ganz unmöglich, und sein unendliches Individuum ein Unding.

Dieser Beweis ist eben so, wie der §. 17. angeführte, von Boskovich, den die ganze mathematische Welt als den größten Geometer, und Physiker des 18ten Jahrhunderts anerkennt; beyde Beweise habe ich desto lieber angeführt, weil ich dadurch den Kantianern eine Gelegenheit an die Hand geben wollte, ihm neue Hircocerven vorzuwerfen: sie müssen aber diese in den Beweisen selbst, nicht in ihrem Gehirne hervorsuchen, wie sie es mit seiner Lehre von der Materie und dem Raume gethan haben; denn behaupten, daß die physischen Punkte Boskovichs was relatives seyn, nämlich Grenzen, was die mathematischen Punkte selbst nicht sind; daß er die Ausdehnung, die er von den Elementen der Körper auf die Körper selbst übertragen hat, dem Nichts zugeeignet habe, und hieraus folgern, ohne die Beweise desselben anzugreifen, daß die Elemente einander berühren, und ein Plenum, ein metaphysisches Continuum ausmachen sollen, sind Hirngespünste, deren nur eine Kantianische Einbildung fähig ist.

Die Lehre der Geometer steht ihn nicht bey.

24. Allein Kant, welcher zugleich ein großer Mathematiker seyn soll, sieht in seinem Raume gar keinen Widerspruch ein; denn auch der Geome-

meter, wie er meint, stellet sich alle die Theile des Raumes als vorhanden*, und den Raum als eine unendliche stätige Größe vor, und fängt daher seine Operationen, nicht von den Punkten zu den Linien, Flächen und Körpern, sondern von diesen zu jenen an. Kant irret sich aber hierin vielfältig; denn erstens arbeitet der Geometer mit einem bloß einbildlichen Raum, der außer seiner Phantasie nichts ist; zweytens bildet er sich einen so großen Raum ein, als er will, aber niemals so, daß er sich einen größeren nicht einbilden könne; daher stellt er sich nie einen unendlichen Raum vor; drittens arbeitet er zwar mit unendlich großen, und unendlich kleinen Größen, die er mit solchen Zifern ∞, $\frac{1}{\infty}$ bezeichnet; es ist aber bekannt, daß auch jene Größen begrenzt sind, und nur darum von ihm unendlich genannt werden, weil sie von ihm nicht können abgemessen werden; viertens beweißt er, daß sein einbildlicher Raum, so klein er auch seyn mag, ohne End kann eingetheilet werden; er behauptet aber nicht, daß es in demselben, der außer seiner Phantasie nichts ist, eine unendliche Zahl der existirenden Theile gebe, wie es im wirklichen Raume Kants geben muß: daher irret sich Kant Himmelweit, wenn er den einbildlichen und reellen Raum in eins zusam-

sammen schmelzt, und die Eigenschaften, die nur jenem zukommen, auch diesem zueignet.

Es ist wahr, daß die Geometer auf dem Felde, und mit existirenden Körpern ihre Operationen so anfangen, und fortsetzen, wie es Kant erzehlet; es ist aber falsch, daß sie auch in ihren Schulen mit ihrem einbildlichen Raume nach einer so verkehrten Method verfahren: sie fangen in diesen von den Punkten an, und fahren zu den Linien, Oberflächen, und mathematischen Körpern fort; weil sie wissen, daß sie die Solidität der Körper ohne die Flächen, und die Größe der Flächen ohne die Linien weder erheben, noch beweisen können.

Unmöglichkeit der synthetischen Urtheile;

25. Da die Unmöglichkeit des Kantischen Raumes dargethan ist, was ich mir zum ersten vorgenommen hatte; so will ich jetzt zweytens etwas über die dritte Hypothese, über die synthetischen Urtheile beyfügen: in meiner vorigen Abhandlung §. 20. habe ich erwiesen, daß wir, wenn wir durch Experimente neue Merkmale in einem Gegenstande entdecken, nichts anders thun, als den Begriff desselben mit einem Merkmale bereichern, und vervollkommen; daß wir daher, wenn wir die neu entdeckten Merkmale von demselben bejahen, den Begriff des Subjekts in seine Theilbegriffe zergliedern, und lauter analytische Urtheile

le fällen. Eben dies ist auch zu verstehen, wenn wir in einem Gegenstande durch Vernunftschlüsse neue unbekannte Merkmale entdecken; denn auch in diesem Falle bereichern wir den Begriff des Subjekts mit einem Merkmale, welches in einem andern bekannten Merkmale des nämlichen Subjekts enthalten ist: so z. B. weiß ich, daß das einfache Ding keine Theile hat; nun weiß ich auch, daß, was keine Theile hat, unauflösbar sey; daher urtheile ich, daß auch das einfache Ding unauflösbar sey; dieses Urtheil würde ich nie gefället haben, wenn ich in dem Begriffe des einfachen Dinges seine Unauflösbarkeit vorher nicht eingesehen hätte; ich habe also wiederum in diesem Urtheile den Begriff des Subjekts in seine Theilbegriffe zergliedert, folglich ein analytisches Urtheil gefället. Dieses Urtheil ist ein **gefolgertes Urtheil**, ein **Schlußurtheil**; es sind also alle dergleichen Urtheile bloß analytische Urtheile: die Beweise, worin solche Urtheile vorkommen, können synthetisch, und a priori seyn, nachdem sie aus allgemeinen Wahrheiten, aus Grundsätzen, welche, wie in dem obangeführten, dem Zuerweisenden der Natur nach vorhergehen, ausgeführt werden; aber die Urtheile können unmöglich, wie es Kant behauptet, synthetisch und a priori seyn; denn es ist schlechterdings unmöglich, von dem Subjekte ein Prädikat, das

in demselben nicht enthalten ist, mit Wahrheit zu bejahen.

26. Die Ungereimtheit der synthetischen Urtheile a priori läßt sich weiter durch die Kantische Lehre selbst erweisen: die synthetischen Urtheile a priori sind nach H. Metz §. 9. schlechterdings nothwendig, und allgemein, **ihre Gültigkeit ist aber weder aus dem Princip des Widerspruches (als welches bloß für analytische Urtheile gilt) weder aus dem Zeugnisse der Erfahrung ableitbar.** Die synthetischen Urtheile stehen also unter der Leitung des Grundsatzes des Widerspruches gar nicht; ich kann also dem Subjekte eines synthetischen Urtheils das Prädikat absprechen, ohne Furcht einen Widerspruch zu begehen; denn entstünde daraus ein Widerspruch, so könnte ich die Wahrheit desselben eben durch den Grundsatz des Widerspruches erweisen: nun frage ich: ist das Urtheil, in welchem das Prädikat dem Subjekte so zukömmt, daß es ihm auch nicht zukommen könne, schlechterdings nothwendig, und allgemein? wenn es so wäre, so würde es gar keine zufällige, und einzelne Urtheile geben. Kant führt also seine synthetischen Urtheile a priori ein, um denselben Nothwendigkeit, und Allgemeinheit zu verschaffen, und hebt eben diese Nothwendigkeit, und Allgemeinheit durch seine Lehre über das Princip des Widerspruches auf.

sie folgt selbst aus Kants Lehre.

Dies

Woher die absolute Nothwendigkeit.

Dies muß aber Niemanden befremden; denn Kant will aus lauter Liebe der Wahrheit, daß die absolute Nothwendigkeit, und eben so auch die absolute Unmöglichkeit nicht von der Natur der Dinge, sondern von den subjektiven Bedingungen des denkenden Wesens abhange, so gar, daß, wenn kein denkendes Wesen da wäre, auch keine Dinge schlechterdings nothwendig, oder unmöglich seyn würden. Diese Lehre, welche die absolute Nothwendigkeit in eine hypothetische verwandelt, ist seinem Systeme höchst nothwendig; denn ohne dieselbe könnte er nie die Beweise des Daseyns Gottes streitig machen: weil ich aber gesinnet bin, eben diese Beweise an ihren Orten zu vertheidigen, darum will ich hier ein mal für alle mal erinnert wissen, daß ich nicht das für schlechthin nothwendig, oder unmöglich halte, was mir Kant vermög seiner subjektiven Bedingungen als solches vorgiebt; sondern das halte ich für schlechterdings unmöglich, was in seinen wesentlichen Merkmalen einen Widerspruch enthält; und das für schlechterdings nothwendig, dessen Gegentheil schlechterdings unmöglich ist: hieher gehört auch die in meiner vorigen Abhandlung §. 13. gegebene Lehre, daß die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Dinges der Grund der Gedenkbarkeit, oder Nichtgedenkbarkeit desselben sey, und nicht wechselweise.

27.

Scheinbeweise für die synthetischen Urtheile.

27. Ich habe die Unmöglichkeit, und Ungereimtheit der synthetischen Urtheile gezeigt; jetzt will ich die Beweise prüfen, die Kant für dieselben anführet: der erste ist: es gibt schlechterdings nothwendige und allgemeine Urtheile, wie z. B. **alles, was geschieht, hat eine Ursache**: diese können unmöglich von der Erfahrung, welche weder Nothwendigkeit, noch Allgemeinheit geben kann, entspringen; sie sind also synthetisch und a priori. Wie sich die Vernunft, durch die Erfahrung belehret, nothwendige und allgemeine Urtheile verschaffe, habe ich in meiner vorigen Abhandl. §. 8. gezeiget; wie sie sich das obige Urtheil eben durch die Erfahrung verschaffe, habe ich oben §. 15. erwiesen; es bleibt mir hier also nichts übrig, um die Richtigkeit des angeführten Beweises darzuthun. Allein Kant geht noch weiter, und meint, durch die Lehrsätze der Mathematik seinen Vorsatz noch mehr zu beweisen.

Er behauptet daher, daß die mathematischen Sätze, wie z. B. $7+5=12$, und **die gerade Linie, welche von einem Punkte zu dem andern geführet wird, ist die kürzeste**: synthetische Sätze a priori seyn; weil **man bey dem bloßen Begriffe des Subjekts nicht bleiben kann, sondern über denselben hinaus gehen muß** (Metz §. 17.). Dieser Satz: $12=7+5$, ist

ist ein analytischer Satz, weil 12 in 7 + 5 zerglie- dert wird; warum sollte auch dieser andere Satz: 7 + 5 = 12 nicht analytisch seyn? ist denn die Gleichheit des 12 nicht eben so in 7 + 5 enthal- ten, wie die Gleichheit des 7 + 5 im 12 enthal- ten ist. Warum sollte auch der zweyte Satz nicht analytisch seyn? weil der Begriff **geradseyn**, ant- wortet er dort bey H. Metz, eine **Qualität**, und das Prädikat **die kürzeste** eine **Quantität** ist: weiß er aber nicht, daß auch in der Qualität eine Quantität enthalten ist, weil auch die Qualität größer und kleiner seyn kann? Hr. Metz, so ent- schieden er für das Kantische System, und die syn- thetischen Urtheile auch ist, kann doch in Rücksicht der mathematischen Sätze mit Kant nicht halten: er beweist vielmehr in dem angeführten Orte, und wiederum §. 94., die geometrischen Sätze seyen lau- ter analytische Sätze, weil sie von Gleichheiten han- deln, derer die eine immer in der andern enthalten ist. Die Eintheilung der Urtheile in synthetische und analytische ist also eine nicht nur ungegründete, sondern auch unmögliche, ungereimte, und falsche Hypothese. Nun von den übrigen zwey Hypothesen.

Die Erfah- rung a priori.

28. Die vierte Hypothese ist, **es gebe eine Erfahrung** *a priori*, **den Inbegriff** nämlich **von Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, die nach nothwendigen, und allgemeinen Gesetzen**

des

des Verstandes selbst unter sich nothwendig, allgemein, und eben deswegen objektiv gültig verknüpft sind. (Metz §. 12. in der Anmerk.) Zu dieser Erfahrung wird erfodert 1) es gebe Wahrnehmungen, und ein Vermögen zu denselben; 2) es gebe unter denselben eine Verbindung; und 3) es gebe ein Etwas, welches der Verbindung der Wahrnehmungen Allgemeinheit, und Nothwendigkeit ertheile: Dieses Etwas, welches einstweilen = x ist, kann auf Seite der wahrgenommenen Gegenstände nicht vorhanden seyn — denn ich nehme zwar wahr, daß, wenn die Sonne scheint, der Stein warm werde, und das Wachs schmelze; aber daß es nothwendig so sey, und daß folglich der Sonnenschein die Ursache hievon sey, nehme ich nicht wahr. Da nebst dem Wahrgenommenen nichts mehr vorkömmt, als das wahrnehmende, und verbindende Subjekt; so muß besagtes x von Seite dieses letzteren angetroffen werden (Metz §. 14.) Lasset den Kantischen Verstand mit dem Scheinen der Sonne das Warmwerden des Steines, und das Schmelzen des Wachs verbinden, und dieser Verbindung eine absolute Nothwendigkeit ertheilen; denn der menschliche Verstand weiß von allem dem nichts, wie ich bald erweisen werde. Doch frage ich:

wo beweist Kant diese seine Erfahrung a priori? Nirgends, antwortet H. Metz §. 12. und 13. er setzt sie als eine von Jedermann zugestandene Thatsache voraus, und legt sie seinem Systeme als Basis zum Grunde.

welche Kant ohne Beweis voraussetzt.

Kant ist ein grundehrlicher Philosoph; er hätte seine Erfahrung a priori folgendermassen beweisen können: es gibt Kenntnisse *a priori*; **diese wären uns ewig unbekannt, wenn es eine Erfahrung *a priori* nicht gäbe; es gibt also eine Erfahrung *a priori*:** er hats aber nicht gethan: ist es, weil er Hume fürchtete, der ihm, wie H. Metz §. 94. saget, **gründlicher, und eleganter, als es irgend einem seiner Gegner, oder Freunde möglich seyn dürfte,** hätte antworten können: **nach meinen Resultaten ist die aprioriſche Synthesis, welche der Begriff der Causalität aussagt, eine Chimäre — — Wollt ihr mich widerlegen, so dürft ihr sie nicht schon voraussetzen, und von ihr, als einer wirklichen Thatsache ausgehen; denn sonst drehet ihr euch im Zirkel.** Kant mag auch dieses gefürchtet haben: daß aber die Vernunft über das Causalitätsgesetz nicht nur Kanten, sondern auch Humen weit gründlicher antworte, als es Hume gethan hat, ist oben §. 10—13. hinlänglich bewiesen worden. Was Kant

wirk-

wirklich gefürchtet hat, ist, daß ihm die Philosophen den Obersatz würden geläugnet haben. Da er aber durch seine Erfahrung a priori unsern Besitzstand gewisser Erkenntnisse a priori darthun wollte, wie es bey H. Metz §. 13. zu ersehen ist; so mußte er, um den Zirkel im Beweisen zu vermeiden, dieselbe als eine allgemein zugeständene Thatsache voraussetzen: ist aber diese Voraussetzung selbst nicht wiederum eine willkührliche, und falsche Hypothese?

ist unmöglich.

Die Menschen, Philosophen und Unphilosophen, erkennen nur zwey Erfahrungen, die **innerliche**, welche von dem innern Sinn, und die **äußerliche**, welche von den äußerlichen Sinnen abhängt; durch den inneren Sinn erfahren sie was in der Seele, und durch die äußerlichen was außer derselben vorgeht: beyde Erfahrungen sind a posteriori; wo ist nun die Kantische Erfahrung a priori? ist wohl möglich eine solche Erfahrung? muß der zuerfahrende Gegenstand der Erfahrung selbst nicht vorhergehen? und wenn es so ist, kann sie wohl eine Erfahrung a priori seyn? Es ist also die Erfahrung a priori, wie ihre Voraussetzung, eine willkührliche und falsche Hypothese.

Die absolute Nothwend. hängt nicht von der Natur des

29. Hier muß ich noch über die aus H. Metz §. 14. obangeführte Lehre etwas beysetzen, welches zur Bestättigung dessen, was ich §. 26.

denkender Subjekts. über das Nothwendige und Unmögliche gesagt habe, nicht wenig dienen wird: H. Metz will nach Kant, daß das Etwas, welches den wahrgenommenen Gegenständen eine Nothwendigkeit ertheilet, nicht von Seite der wahrgenommenen Gegenstände, sondern von Seite des wahrnehmenden Subjekts vorhanden sey. Nun frage ich: von welcher Nothwendigkeit ist hier die Rede? natürlicher Weise von der absoluten; denn, um diese, und die strenge Allgemeinheit zu gründen, hat Kant seine Synthesis a priori, und seine synthetischen Sätze eingeführet: ist aber dieser Satz: **wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm, und schmilzt das Wachs**; schlechterdings nothwendig, so, wie es H. Metz vorgibt? bis er die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils nicht erweiset, werde ich es nicht glauben, und diese Unmöglichkeit wird er nie erweisen, weil gar kein Widerspruch darin liegt, daß beym Sonnenscheinen der Stein nicht warm werde, und das Wachs nicht schmelze. Man muß obigen Satz mit diesem andern: **wenn der Stein warm wird, und das Wachs schmilzt, so muß es davon eine Ursache geben**: nicht vermengen; denn dieser ist in dem Causalitätsgesetze, dessen nothwendige Wahrheit bewiesen worden ist, offenbar enthalten, nicht aber jener, indem das Scheinen der Sonne nur unter

der

der Bedingung, daß die physischen Naturgesetze fest bleiben, Ursache ist, daß der Stein warm werde, und das Wachs schmelze: daher kömmt obigem Satze, wie überhaupt allen Wirkungen dieser Welt nur eine physische Nothwendigkeit zu, eben so, wie ich §. 11. gelehret habe. Sehet wie uns diese Herrn durch ihre Synthesis a priori das schlechterdings nothwendig machen wollen, was nur physisch nothwendig, folglich schlechterdings zufällig, und veränderlich ist.

Allein nehmen wir einen schlechterdings nothwendigen Satz vor, z. B. das Causalitätsgesetz: **alles, was geschieht, hat eine Ursache**: wer bringt diesem Satze eine absolute Nothwendigkeit bey? Das denkende Subjekt? wenn so wäre, so müßte demselben eine zufällige Wahrheit zukommen; denn im Falle, daß es kein denkendes Subjekt gäbe, könnte etwas ohne Ursache geschehen: da es aber in sich selbst schlechterdings unmöglich ist, daß etwas ohne Ursache geschehe; so bringt das denkende Subjekt dem Causalitätsgesetze so wenig eine Nothwendigkeit bey, wie wenig es dem Gegensatze eine Unmöglichkeit beybringt. Ich habe diese zwey Sätze: **der Zirkel ist rund: ich existire**: sind sie beyde schlechterdings nothwendig? mein denkendes Subjekt sagt, nein; aber warum? weil es in dem Gegensatze des erstern einen Wi-

sondern der gedachten Dinge ab.

derspruch, im Gegensatze des zweyten aber keinen Widerspruch einsieht. Um die absolute Nothwendigkeit eines Satzes zu beurtheilen, ist also überhaupt nothwendig, daß wir das Prädikat mit dem Subjekte vergleichen, und, nachdem wir das Prädikat dem Subjekte ohne Widerspruch absprechen oder nicht absprechen können, auch schliessen, der Satz sey zufällig, oder nothwendig. Die absolute Nothwendigkeit hängt also, nicht von den Bedingungen des Erkenntnißvermögens, welches keine einsehen kann, wo keine ist, sondern bloß, und allein von dem Wesen der Dinge selbst ab.

Die Objekte richten sich nicht nach den Kenntnissen sondern wechselweise;

30. Die fünfte Hypothese ist: **die Objekte müssen sich nach dem Erkenntnißvermögen, nicht dieses nach jenen richten:** 1) weil ohne diese Hypothese schlechterdings unmöglich ist, die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori vorstellig zu machen; 2) weil sich auch das durch ein färbigtes Glas gesehene Objekt nach dem Glase richten muß (Metz §. 13. 16;) andere Beweise habe ich im H. Metz nicht gefunden. Um also die Vorstellbarkeit einer ungereimten Hypothese, wie es die Kenntniße a priori sind, möglich zu machen, müssen wir eine noch ungereimtere zulassen; wir müssen zulassen, es gehen die Kenntniße den erkannten Gegenständen zuvor; ja so gar es gäbe Kenntniße ohne das Gekannte: was sind aber die-

se

se für Kenntniße, die keinen Gegenstand haben? sind sie wohl was anderes, als Kenntniße des Nichts, als Unwissenheit? und die Unwissenheit, steht sie mit dem Kennen nicht im Widerspruche? Wenn Kant seine Kenntnisse vor den Gegenständen hat, wozu list er Bücher, die ihm zwar Worte, aber nicht die dadurch bedeuteten Gegenstände leisten können? Er sagt, daß sich die Objekte nach den Kenntnissen richten müssen; warum sagt er nicht, daß auch der Zweck nach dem Abzweckenden, das Ziel nach dem Hinzielenden, folglich auch der Vogel nach dem Schusse des Jägers, und nicht wechselweise, sich richten müssen? Aber warum müssen sich die Objekte nach den Kenntnissen richten? weil auch nach dem gefärbten Glase das dadurch gesehene Objekt sich richten muß. Sehet den unüberwindlichen Beweis, der ihn gezwungen hat, eben so die Ordnung der Kenntnisse, und der gekannten Dinge umzuwenden, wie Copernicus das System des Tycho Brahe umgewendet hat: ist es aber wahr, daß sich das Objekt nach dem Glase richtet? prellet es die Strahlen auf das Glas anders zurück, als es sie auf das Aug zurückprellet? diese zauberische Kunst wird Kant den Objekten nicht gestatten; er wird vielmehr anerkennen, daß sich das Aug nach dem Glase richte, und nur jene zurückgeprellten Strahlen, und in

jener

jener Form empfangen müsse, welche, und in welcher Form das Glas sie durchläßt: da hier wiederum das Aug statt des Erkenntnißvermögens ist, so folgt selbst von Kants Gleichnisse, daß sich das Erkenntnißvermögen nach den Objekten, und nicht wechselweise, richten müsse.

weil die Kenntniß die Form des gekannten Gegenstandes ist.

31. **Gekannter Gegenstand** ist nach den Schulen ein logisches Konkret, im welchen **Gegenstand** das Subjekt, und **gekannt** die Form ist; ist wohl eine Form ohne Subjekt möglicher, als eine Accidenz ohne Substanz? gewiß nicht; dem ungeachtet will Kant, daß sich die Objekte nach den Kenntnissen richten, eben darum, weil er seine Formen a priori dadurch begründen will: wie ungereimt aber, und unmöglich seine Formen a priori seyn, habe ich in meiner vorigen Abhandlung §. 30. auch dadurch bewiesen, daß es derer eine unendliche Zahl wirklich geben müßte: welcher Beweis jetzt, nachdem ich oben §. 18. die Unmöglichkeit einer solchen Zahl bewiesen habe, seine ganze Kraft haben muß. Diese sind die Grundsäulen, die Bases des Kantischen Systems: es sind fünf Hypothesen, derer die eine noch ungereimter ist, dann die andere, diese muß H. Reuß retten; so lang ers aber nicht thut, werde ich mit Rechte behaupten, daß Kant der größte Hypothesenreiter unter allen Philosophen sey, und

daß

daß das ihm vom H. Reuß ertheilte Lob eben so ungerecht sey, wie es der Tadel ist, den er wider die vermeynten Dogmatiker, und Hypothesenreiter geäußert hat. Will er aber diese widerlegten Hypothesen vertheidigen, so muß er zu dem Systeme selbst, welches sie voraussetzt, seine Zuflucht nicht nehmen; sonst würde er sich immer in einem Zirkel drehen, und eine Falschheit durch die andere unterstützen: er muß vielmehr meine Beweise durch Vernunftsgründe umwerfen, und bessere anführen, als Kant selbst angeführet hat.

Ich habe einige Grundsätze, die Kant im Schliessen braucht, widerlegt; ich habe auch die Grundsäulen, worauf er sein trefliches System gebauet hat, umgestürzt: jetzt will ich das System selbst prüfen, und untersuchen, ob es fester sey, als es die Bases sind. Kants System, so, wie es von H. Metz vorgetragen wird, besteht aus zwey Theilen, Kritik nämlich der reinen Vernunft, und Kritik der praktischen Vernunft; hier will ich von der erstern, und im zweyten Theile von der zweyten handeln, und das Wesentliche derselben abwägen.

Viertes Hauptstück.

Von dem Erkenntnißvermögen, und insonderheit von der Kantischen Sinnlichkeit.

Kants Ursache,

32. Von dem Erkenntnißvermögen handelt Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft, in welcher er, nach seinem Belieben, Erklärungen, Eintheilungen, und Lehrsätze schmiedet, und sie dahin richtet, die Beweise, welche für die Freyheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, und für das Daseyn Gottes angeführet werden, über den Haufen zu werfen. Sein bestreben wird etwas bey denen ausrichten, welche mit ihm die nämlichen Wünsche hegen, und mit leeren Worten sich gern abspeisen lassen; aber bey denen, welche überall Uiberzeugung fodern, wird es gar nichts ausrichten. Dies zu erweisen, frage ich: was ist **das Erkenntnißvermögen**?

nicht mehr die Erkenntniße, sondern das Erkenntnißvermögen zu qualisiren,

Diese Frage zu beantworten zergliederten die Philosophen bis Kants Zeiten die verschiedenen Kenntniße, derer sie bewußt waren, in ihre Klassen, und folgerten aus diesen ihre Erklärungen, und Eintheilungen des Erkenntnißvermögens. Die Hauptklasse, die sie bey ihrer Untersuchung allererst wahrnahmen, war die Klasse der **klaren**, und **deutlichen** Begriffe; daher theilten sie das Erkenntnißvermögen, als ein Vermögen Begriffe zu

fassen, in das **untere**, und **obere**, und beyde wiederum in andere Glieder ein. Diese Verfahrungsart konnte Kanten, der andere Absichten, als die Belehrung, betreiben wollte, unmöglich gefallen: darum schlug er den umgekehrten Weg ein; er unternahm nämlich eine Zergliederung des **Erkenntnißvermögens selbst**, und fand in der Natur desselben, alle die Irrlehren, die er der Welt austheilen wollte. Nach Kant ist also das Erkenntnißvermögen in sich selbst ein unmittelbarer Gegenstand unserer Erfahrungen und Kenntnisse, und geht allen übrigen Kenntnissen zuvor. Was ist also dieses Kantische Erkenntnißvermögen? durch welche Kennzeichen leuchtet es uns hervor?

Auf diese zweyte Frage müßte Kant antworten, durch den inneren Sinn. Weil er aber selbst weiß, daß der innere Sinn nur die Wirkungen, die in der Seele vorgehen, anmeldet, so bleibt er hierüber lieber still. Allein dieses Stillschweigen selbst beweist, daß das Erkenntnißvermögen kein unmittelbarer Gegenstand unserer Erforschungen, und Kenntnisse sey. Wenn es aber ein solches nicht ist; wie kann er die Natur desselben einsehen, und aus ihr ein ganzes System unerhörter Lehren ableiten? wenn er von dem Erkenntnißvermögen die Erkenntnisse absondert, bleibt wohl was anderes, als **Vermögen, Fähigkeit, Möglichkeit?**

oder besser zu synthetisiren.

keit? nun zergliedere er mir, wenn er im Stande ist, ein Vermögen, eine Fähigkeit eine Möglichkeit, und bilde daraus ein ganzes System: dies wird er nie thun, weil es sich nicht thun läßt; darum bin ich berechtiget zu behaupten, daß er, um sein System aufzusetzen, sein Erkenntnißvermögen nicht analysire; sondern synthetisire, und demselben, nach seinem Belieben, und ohne Beweise, alles das hinzusetze, was zu seinem wahnsinnigen Systeme erforderlich ist. Was antwortet er auf die erste von den vorgelegten Fragen? nichts; sollte er aber sie beantworten, so müßte er sagen, das Erkenntnißvermögen sey **ein Vermögen der Seele, sich Begriffe bloß von jenen Gegenständen zu verschaffen, welche auf den innern, oder die äußeren Sinne einen Eindruck wirken können.** Weil aber diese Erklärung das System selbst, das er einzuführen trachtet, voraussetzen, und selbst der gemeinen Vernunft der Menschen zu anstößig seyn würde; so bleibt er hierüber lieber still, und schreitet geradezu zu den Bestandtheilen desselben fort.

Bestandtheile des Kant. Erkenntnißv. u. Unerkennbark. d. übersinnl. Dinge.

33. **Es kann wohl seyn, sagt Kant bey Hrn. Metz §. 11., daß selbst unser Erfahrungserkenntniß ein zusammengesetztes aus dem sey, was wir durch Eindrücke empfangen, und aus dem, was unser eigenes Erkennt-**

nißvermögen (durch sinnliche Eindrücke veranlaßt) aus sich selbst hergibt: was hier nur seyn kann, daß muß anderswo so seyn; es muß das Wesen des Kantischen Erkenntnißvermögens ausmachen, und die Bestandtheile desselben, die Sinnlichkeit nämlich, wovon die Erfahrung, den Verstand, wovon das Denken abhängt, bezeichnen. Das Erkenntnißvermögen, sagt Hr. Metz §. 16. hat überhaupt zwey Stämme, die, wie Kant sagt, vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich 1) Sinnlichkeit, 2) Verstand, durch deren erstern uns Gegenstände gegeben, den zweyten aber gedacht, und durch beyde zusammen erkannt werden. Daher ist nach Kant von jenen Gegenständen, die gar keine Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit machen können, gar kein Erkenntniß möglich; weil der Verstand ohne die Sinnlichkeit dasselbe nicht geben kann; eben so ist kein Erkenntniß der Gegenstände unserer Sinnlichkeit ohne das Zuthun des Verstandes möglich. Kant hat also das untere und obere Erkenntnißvermögen in eins zusammengeschmolzen, und dieses in der ruhmwürdigsten Absicht, dem menschlichen Verstande seine genauesten Grenzen abzustechen. Hat er aber diese seine Hypothese bewiesen? ach! nein; er setzt sie

a priori voraus, weil ihre Falschheit a posteriori sich darthun läßt: denn

Es giebt Kenntnisse die bloß von d. Sinnlichkeit,

34. Obwohl das obere Erkenntnißvermögen von dem untern in seinen Verrichtungen abhängt, wie ich nach Lock in meiner vorigen Abhandlung §. 8. bewiesen habe; dem ungeachtet gibts Kenntnisse, welche von der Sinnlichkeit ohne Zuthun des Verstandes herkommen; und andere, welche der Verstand über Gegegenstände leistet, die gar keine Eindrücke auf die Sinnlichkeit machen können. Beydes leuchtet aus der Erfahrung, und der Vernunft hervor: denn in Rücksicht auf das erstere frage ich: haben die Thiere, haben einjährige Kinder je eine Kenntniß? beyde unterscheiden die Gegenstände von einander; sie begehren die einen, und verabscheuen die andern; so z. B. unterscheidet der Hund seinen Herrn, dem er folget, von den übrigen Menschen, die er flieht; eben so unterscheidet auch das Kind seine Eltern, bey denen es scherzet und lachet, von den Fremden, bey denen es murret und weinet; diese Erfahrung, welche täglich ist, wird Kant nicht läugnen; es bleibt ihm also nichts anders übrig, als zu beweisen, entweder daß Thiere und Kinder einige Gegenstände ohne eine Kenntniß derselben unterscheiden und Zeichen davon geben, oder

daß

daß die ersten einen Verstand, und die zweyten einen Gebrauch desselben haben.

Hernach, wir haben fünf Sinne, und jeder Sinn meldet uns einen eigenen Gegenstand an; die Augen z. B. die Farbe, die Nase den Geruch, der Gaume den Geschmack u. s. w.; auch sind wir in dem Falle bewußt der Röthe einer Rose, des Geruchs des Weihrauches, des Geschmacks des Zukers, u. s. w. Nun frage ich: haben wir Kenntnisse von diesen Gegenständen? Kant wird dies nach dem Zeugnisse aller Menschen zulassen, und nur behaupten, daß diese Kenntnisse auch von dem Verstande abhangen: da aber der Verstand, nach seiner eigenen Erklärung, in der Verbindung des Mannigfaltigen besteht; so muß er uns, um seine Behauptung zu unterstützen, die verschiedenen Merkmale erzehlen, welche die Röthe einer Rose, den Geruch des Weihrauches, den Geschmack des Zuckers ausmachen; so lang ers nicht thut, so lang werde ich behaupten, es gebe Kenntnisse, welche von der Sinnlichkeit, oder besser von dem untern Erkenntnißvermögen herkommen, und von dem Verstande nicht abhangen.

Eben so beweise ich auch das zweyte: Kant hat Kenntnisse von dem Verstande, der Vernunft, der Wahrheit, dem Gesetze, der Sittlichkeit, der

und andere, wie die der übersinnl., die bloß von d. Verstande herkommen.

Tu-

Tugend, sonst würde er von diesen Gegenständen nicht handeln; prägen nun auch diese auf die Sinnlichkeit ihre Eindrücke? was haben sie für Gestalt, für Farbe, für Geruch, für Geschmack? das nämliche kann ich auch von den Grundsätzen, von Arten und Gattungen, und überhaupt von allen abstrakten Gegenständen fragen, in welchen wir nicht nur Merkmale, sonder auch Merkmale der Merkmale unterscheiden: und da Kant auf diese Fragen nie wird antworten können; so muß er gestehen, daß wir auch von übersinnlichen Dingen, auch von Gegenständen, die auf die Sinnlichkeit gar nicht wirken, einige Kenntnisse haben, und durch weitere Untersuchung noch wichtigere haben können. Dieses bestättiget auch die Vernunft; denn sie lehret, daß **die Natur der widersprechenden Dinge so beschaffen sey, daß, was man von einem bejahet, von dem andern verneinet werden müsse, und wechselweise:** wenn ich also den Begriff eines zusammensetzten, eines zufälligen, eines veränderlichen, eines endlichen Dinges habe, und manche Urtheile von denselben fälle; so kann ich auch den Begriff eines einfachen, eines nothwendigen, eines unveränderlichen, eines unendlichen Dinges haben, und von denselben entgegengesetzte Urtheile fällen: da nun dieses Ding auf die Sinnlichkeit nicht

so einwirkt, wie jenes; so folgt von selbst, daß unser Verstand Kenntnisse auch von übersinnlichen Dingen haben kann. Kants Voraussetzung, daß unser Verstand von übersinnlichen Dingen keine Kenntnisse haben könne, ist also eine eben so ungereimte Hypothese, wie es die Behauptung ist, daß Sinnlichkeit und Verstand zwey Bestandtheile des nämlichen Erkenntnißvermögens seyn.

Kants Sinnlichk. u. Anschauungen.

35. Der erste Bestandtheil des Kantischen Erkenntnißvermögens ist die **Sinnlichkeit**, welche auch **sinnliche Empfänglichkeit**, **Receptivität**, **Wahrnehmungsvermögen** heißt (Metz §. 14). Von dieser Sinnlichkeit, ihrer Anschauungen, Erscheinungen, und Formen habe ich in meiner vorigen Abhandlung §. 22 — 35 gehandelt, und das Unvernünftige derselben erwiesen. Dem ungeachtet will ich hier etwas wiederholen, und aus H. Metz, der alle Schriften Kants mit vorzüglicher Einsicht durchwandert, und durchdrungen hat, ein Mehreres beybringen. **Die Sinnlichkeit**, sagt er dort, **ist das Wahrnehmungsvermögen, das uns nach der Art und Weise, wie sie von Gegenständen afficirt wird, Vorstellungen zuführt. —— Weil sie uns aber nur nach der Art, wie sie von Gegenständen afficirt wird, Vorstellungen zuführt, sich also in so fern bloß leidend verhält,**

hält, so ist sie kein actives, sondern bloß passives Vermögen der Seele, und ihre Vorstellungen, weil sie nur durch die unmittelbare Einwirkung der Gegenstände erzeugt werden, heißen unmittelbare sinnliche Vorstellungen, oder nach der Kantischen Technik Anschauungen (*intuitus*). Diese sind entweder Anschauungen von aussen, oder von innen, je nachdem sie durch die Einwirkung eines äußern, oder innern Gegenstandes auf unsere Receptivität erzeugt sind. Das Vermögen der Anschauungen von aussen heißt äußerliche Sinnlichkeit, und jenes, wodurch die Anschauungen von innen möglich werden, heißt innere Sinnlichkeit. Ferner ist die Anschauung entweder empirisch (*a posteriori*), oder nicht empirisch (*a priori*), je nachdem der Gegenstand derselben entweder durch die Erfahrung, oder durch etwas anderes, was von allem Erfahren unabhängig ist, allenfalls durch das Wahrnehmungsvermögen selbst gegeben wird. Diese Sinnlichkeit nennt Hr. Reuß §. 4. reine Sinnlichkeit, und behauptet, Kant habe uns dadurch eine neue, oder wenigstens bisher ganz verkannte Quelle der menschlichen Erkenntniß entdecket.

In

stimmen mit dem Mark des Gehirns und den materiellen Begriffen überein.

In der That hat aber Kant nur die alten Lehren von dem Empfindungsvermögen, und den auf das Mark des Gehirnes eingeprägten materiellen Begriffen vermengt, verkehrt, und zu seinem Systeme eingerichtet: denn, was den andern Philosophen **Empfindungsvermögen**, **Empfindungen**, und **sinnliche Begriffe** sind, das ist Kanten **Wahrnehmungsvermögen**, **Anschauung**, **sinnliche Vorstellung**; und was jenen **das Mark des Gehirnes ist**, das ist diesem die **Sinnlichkeit**; jedoch mit dem Unterschiede, daß die Formen der Gegenstände nach jenen von den Gegenständen selbst auf das Mark eingeprägt, nach diesem von der Sinnlichkeit den Gegenständen zugefügt werden. Nach Kant ist also die Sinnlichkeit ein passives Vermögen, eben so, wie es nach den andern das Mark des Gehirnes ist: und da die Sinnlichkeit ein Vermögen der Seele ist; so ist die Seele in Rücksicht der Anschauungen, und Wahrnehmungen ein passives Ding. Daher sind auch die Zeitwörter **Anschauen** und **Wahrnehmen** lauter passive Zeitwörter, welche auch mit einem Spiegel können gebraucht werden: denn, da der Spiegel die Eindrücke der gegenwärtigen Gegenstände eben so empfängt, wie die Seele; so kann man mit Rechte behaupten, daß

auch der Spiegel die Gegenstände anschaue, und wahrnehme, wie die Seele.

Der **innere Sinn**, das **Bewußtseyn**, wodurch wir unsere Gedanken, und was in der Seele vorgeht, wahrnehmen, wurde immer von den Philosophen zum obern Erkenntnißvermögen gerechnet; nun muß er nach Kant zu der Sinnlichkeit gehören, von den unmöglichen Eindrücken der Gegenstände abhangen, und ein todter Klotz eben so seyn, wie es die Sinnlichkeit selbst ist. Alles dieses war seinem Systeme nothwendig; sonst wie hätte er seine Anschauungen a priori, und seine Formen, derer Niemand bewußt ist, vertheidigen können? Sehet Ungereimtheiten, welche aus Kants reiner Sinnlichkeit nothwendig folgen; diese mögen seine Verehrer zusammen reimen, indessen will ich zu noch größeren überschreiten.

Raum und Zeit liegen nicht im Gemüthe a priori;

36. Kant behauptet, wie ich §. 22. angezeiget habe, die Begriffe von Raum, Zeit, Substanz, Accidenz seyn a priori: jetzt behauptet er, der Raum selbst, und die Zeit, folglich auch Substanz und Accidenz, liegen im Gemüthe a priori. Was ist aber dies für eine Art zu beweisen: **die Begriffe der Gegenstände liegen in der Seele, also auch die Gegenstände selbst?** Doch muß diese strenge Art zu beweisen

Kan-

Kanten gestattet werden, welcher ohne dieselbe sein System aufgeben müßte; denn es hängt das Hauptsächliche desselben von den Lehren ab, die er von Raum und Zeit gibt. Diese Lehren habe ich in meiner vorigen Abhandlung §. 36 — 47. angezeigt und widerlegt. Dem ungeachtet will ich noch etwas aus H. Metz hieher bringen: **Raum und Zeit, die beyden,** sagt er §. 16., **sind Formen unserer Sinnlichkeit, unter denen folglich alle Objekte, die wahrgenommen werden wollen, stehen müssen;** und nachdem er die Ursache davon gegeben hat, **weil wir nämlich alles, was wir wahrnehmen entweder als ausgedehnt (im Raume), oder als zugleich, oder als auf einanderfolgend (in der Zeit) wahrnehmen;** schließt er so: **Raum und Zeit sind also die einzigen Bedingungen, unter denen wir Gegenstände des äußeren und inneren Sinnes wahrnehmen können; sie sind das, wodurch alle Wahrnehmungen erst möglich werden, und heißen in so fern ganz schicklich Formen unserer Wahrnehmungen.**

Kant schließt immer umgekehrt: er kann sich weder den Begriff des Raumes ohne das Wahrgenommene, d. i. ohne das ausgedehnte Ding, noch den Begriff der Zeit ohne die Aufeinanderfolgung der Dinge verschaffen; dem ungeachtet müs-

denn die Bedingungen ders. sind die Dinge selbst, nicht wechselweise:

müssen Raum und Zeit die Bedingungen aller Wahrnehmungen seyn! nein, es ist geradezu das Gegentheil; die Dinge selbst, welche miteristiren, oder auf einander folgen, sind die Bedingungen, ohne welche die Begriffe von Raum und Zeit nicht einmal möglich sind; denn Kant kann sich ohne eine solche Miteristirung, oder Aufeinanderfolgung der Dinge Raum und Zeit nicht einmal einbilden, er erkläre beyde, wie ers nur immer will. Da also die Begriffe von Raum und Zeit von den Dingen selbst, die sie mit sich führen, abhangen, so ist nichts unsinnigeres, als folgende Behauptungen Kants, es gebe nämlich außer uns keinen Raum, und keine Zeit; Raum und Zeit seyn Formen a priori unserer Sinnlichkeit; ihre Vorstellungen seyn schlechterdings nothwendig, und durch eine Anschauung a priori erkennbar. Aber sehet die Folgen, die H. Metz aus dieser falschen Lehre mit seinem Kant ableitet.

[...]aher ist [...]ants Be[...]eis, daß [...]ie Dinge [...]ur in der [...]rscheinung [...]önnen er[...]ennet wer[...]en.

37. Sind Raum und Zeit, sagt er, nur Formen unserer Sinnlichkeit, so folgt von selbst, daß wir niemals die Dinge an sich wahrnehmen, sondern einzig und allein nur ihre Erscheinungen in Raum und Zeit; daß in unserer Sinnlichkeit (Receptivität) eine besondere Einrichtung — eine besondere Form schon sey, nach welcher sich alle Objekte, die wahrge-

genommen werden wollen, richten müßen (Metz §. 16.); daß wir die Dinge niemals erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns unter jenen Formen unseres sinnlichen Wahrnehmungsvermögens erscheinen; daß Raum und Zeit Prädikate der Gegenstände seyn, zwar nicht in wie fern sie Dinge an sich sind, sondern lediglich nur in wie fern sie uns erscheinen: sind aber Raum und Zeit Prädikate aller Erscheinungen, so haben sie eben deswegen objektive Realität, und alle ihre Bestimmungen müssen auf das genaueste den Gegenständen selbst zukommen, die in ihnen vorgestellet werden: folglich müssen alle Sätze, und Prädikate, welche der Mathematiker von Raum und Zeit aufstellet, auch auf das pünktlichste von den Erscheinungen gelten; diese sind also, wie jene, stätige, und unendlich theilbare Größen (*quanta*), folglich keine Adgregate von Monaden, wofür man sie in der Schule der alten Metaphysik hielt, wo man die Dinge, wie sie an sich sind, nicht aber, wie sie uns bloß erscheinen, erkennen, und nach ihren Verhältnißen unter einander bestimmen zu können wähnte (Metz §. 18.).

falsch. Ob die Kantischen Träume, und Erscheinungen unendlich groß, und unendlich theilbar seyn, haben die Philosophen, welche sich mit solchen Dingen nicht abgeben, niemals gefragt; Träume können nur von Träumern abgemessen, und in ihre Theile aufgelöst werden. Dies wollen aber die Philosophen wissen, wie Kant die obangeführten Sätze beweise: o! der Beweis für alle jene Sätze ist ein einzig, und sehr leicht: die äußerlichen Dinge können nicht einmal existiren, noch weniger erkennet werden, als in Raum und Zeit (Metz §. 34.); nun sind Raum und Zeit Formen unserer Sinnlichkeit; sie können also nur in unserer Sinnlichkeit als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich, erkennet werden. Hätte ich die Falschheit des Untersatzes nicht schon bewiesen, so könnte Kants Beweis Jemanden verblenden; aber so wird er wenig ausrichten, und noch weniger, wenn man die Ungereimtheiten betrachtet, die aus der angegebenen Lehre folgen.

Kants Materialismus. Nach Kant sind Raum und Zeit etwas Reelles, und haben objektive Realität; sie enthalten die Formen der äußerlichen Dinge aller Orte und Zeiten, nicht nur deren, die existirt haben, jetzt existirn, oder je existirn werden, sondern auch der bloß möglichen; der Raum insonderheit ist ein unendlich großes, und sowohl im Ganzen, als in den

Thei-

Theilen unendlich theilbares Individuum; beyde, Raum und Zeit, sind Formen der Sinnlichkeit, folglich der Seele, deren die Sinnlichkeit ein Vermögen ist. O! wie groß und schön ist also die Kantische Seele! sie enthält in sich einen unendlichen Raum; kann sie wohl kleiner seyn, als der Raum selbst ist, den sie enthält? sie enthält weiter die Formen der Sterne, der Sonne, der Erdkugel, der vier Theile derselben, aller Thiere, Pflanzen, und Steine, aller Kunstwerke, Paläste, und Städten; kann sie schöner seyn, als sie ist? Kant braucht nicht die Erde zu bereisen, die Thiere, die Pflanzen, die Steine zu untersuchen, um die einen von den andern zu unterscheiden; er untersucht nur seine Seele, und findet darin alle Formen, wodurch sie von einander können, und müssen unterschieden werden. Allein Jemand könnte versuchet werden, aus dieser seiner vortrefflichen Lehre zu folgern, Kant sey ein **Materialist**, weil er eine Seele zuläßt, welche eben so ausgedehnt, und in wirkliche Theile theilbar ist, wie der Raum, den sie in sich enthält: wider die alten Philosophen wäre diese Folgerung allerdings richtig; aber wider diesen neuen ist sie es nicht, 1) weil die Seele, so groß sie auch ist, kein Sinneswesen ist, und 2) weil Kant von seiner Seele gar nichts weiß; ich könnte zur dritten Ursache hinzusetzen, weil er ein

Idea-

Idealist ist; allein dieses muß ich vorher untersuchen.

Die Dinge an sich, die Kant zuläßt,

38. Kant lehret, daß die äußerlichen Dinge, als Dinge an sich, von uns nicht können erkennet werden. Jetzt frage ich: existirn diese Dinge an sich außer uns, oder nicht? sagt Kant, **nein**; so gehört er zu der Klasse der **dogmatischen Idealisten**: sagt er, **ich weiß es nicht**, so gehört er zu der Klasse der **sceptischen**: die Sentenz ist von H. Metz §. 19. Keins von beyden, antwortet H. Metz selbst; denn **Kant gibt das Daseyn der Dinge, als von unserm Wahrnehmungsvermögen unabhängig zu; läugnet aber, daß wir diese anders erkennen, als wie sie uns nach den formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit — Raum und Zeit — erscheinen, — — daß wir mithin mehr wissen, als die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren.** Hier möchte sich H. Metz wohl irren; er läßt seinen Kant von äußerlichen Dingen eben so reden, wie die andern Philosophen von denselben reden, und wie ich in meiner vorigen Abhandl. §. 39. geredet habe. Aus den Wirkungen der äußerlichen Dinge auf die Werkzeuge der Sinne erkennen die andern Philosophen dieselben als Dinge an sich: erkennt sie auch Kant so?

Nein,

Nein, antwortet H. Metz §. 18.: das Ding an sich, sagt er dort, das der Erscheinung zum Grunde liegt, ist uns auf immer, so lange wir diese Sinnlichkeit haben, unbekannt: es ist uns $= x$, aber nicht $= 0$. Es ist etwas wirkliches; aber ein Etwas, das wir nicht durch positive Prädikate bestimmen können. Wollen wir es bestimmen, so müssen wir uns lauter negativer Prädikate bedienen: z. B. es ist nicht ausgedehnt, nicht figurirt, nicht in der Zeit rc. Jetzt verstehe ich, was ich in meiner vorigen Abhandl. §. 28. bekannte nicht zu verstehen: Der unbestimmte Gegenstand der Erscheinung, das unbestimmte Etwas ist also die erste Materie des Aristoteles, die er eben so, wie H. Metz, mit *nec quid, nec quale, nec quantum* beschrieb. Dem ungeachtet weiß H. Metz von seinem Dinge an sich, von seinem nur durch negative Prädikate bestimmbaren Etwas mehr, als Aristoteles von seiner ersten Materie; denn er weiß §. 19. in der angeführten Stelle, daß das Ding an sich die Sinne afficire, und Vorstellungen in uns wirke; §. 31. daß das Reale, welches der Empfindung an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe habe; §. 32. daß das Reale in den Erscheinungen, d. i. die Materie, welches der Empfindung correspondirt,

sind nach ihm $= x$.

dirt, auch ein Bedingtes sey, dessen Bedingungen die Theile sind, aus denen das Ganze (welches nichtausgedehnt seyn muß) besteht; §. 58. daß das Etwas, welches den Erscheinungen zum Grunde liegt, ein intelligibler Gegenstand sey: diese sind ja Prädikate des Dinges an sich, und würden allen übrigen Philosophen positiv scheinen, wenn uns H. Metz nicht versicherte, daß sie negativ sind. Dies reime, wer immer will, zusammen; unterdessen räsonnire ich nach dem §. 34. gegebenen Princip so.

in der That aber = 0, u. unmöglich:

39. Ist das Ding an sich Substanz, oder Accidenz? Accidenz nicht, weil dieses ohne jenes weder existirn, noch wirken kann; also Substanz, und zwar eine existirende Substanz. Ist es einfach, oder zusammengesetzt? nach H. Metz ist es zugleich einfach, weil es unausgedehnt ist, und keine extensive Größe hat, und zusammengesetzt, weil seine Bedingungen die Theile sind, aus denen das Ganze besteht; da aber zwey widersprechende Prädikate dem nämlichen Gegenstande nicht zukommen können; so sage ich, es ist zusammengesetzt, folglich auch ausgedehnt, weil das einfache, und unausgedehnte Ding weder auf die Sinnlichkeit wirken, noch von ihr eine Form annehmen kann. Ist es endlich, oder unendlich? H. Metz kann nicht sagen, endlich; sonst hätte es eine

Fi-

Figur; also unendlich: und dieses sagt er auch in der That, wenn er §. 52. eine unendliche Reihe der Bedingungen, d. i. **der Theile, aus welchen das Ganze besteht**, zuläßt. Ist es weiter irgendswo, oder nirgendswo? irgendswo nicht, sonst wäre es im Raume, folglich in der Sinnlichkeit; also außer der Sinnlichkeit, nirgendswo. Ist der Zahl nach ein einziges, oder gibts mehrere solche Dinge an sich? mehrere kanns nicht geben, sonst hätten sie unter einander die Verhältnisse der Aehnlichkeit, oder Unähnlichkeit, der Gleichheit, oder Ungleichheit, was Kant den Dingen an sich nicht zulassen will; also ist es ein einziges. Eben so kann man fragen, ob es veränderlich, oder unveränderlich, zufällig oder nothwendig sey; denn einem jeden Dinge muß, selbst nach Kants Geständnisse, eins von den widersprechenden Prädikaten zukommen. Nun frage ich: ein Ding an sich, welches eine existirende wirkende Substanz, ein zusammengesetztes, ausgedehntes, unendliches, einziges Ding ist, ist es nur durch negative Prädikate bestimmbar? ist es $= x$, folglich ein uns auf immer unbekanntes Ding? Das wollte Kant mit seinen Anhängern, um die Unmöglichkeit eines solchen Dinges vor den Augen der Welt zu verhüllen; allein diese leuchtet auch bey der kleinsten Untersuchung so hell hervor, daß man sie nicht versehen

sehen kann; denn ein Ding, welches zugleich einfach und zusammengesetzt, ausgedehnt und unausgedehnt, irgendswo und nirgendswo seyn, welches eine unendliche, aber zugleich, wie es §. 19. bewiesen worden ist, widersprechende Zahl der wirklichen Theile haben müßte, ist ein widersprechendes Ding, ein Ding = 0: und wie sollte es nicht so seyn, wenn nach Kant selbst die absoluten Bedingungen des Daseyns eines Dinges Zeit und Raum sind, und das Ding an sich außer dem Raume, und der Zeit existirn müßte?

Daher sein dogmatischer Idealismus und Egoismus;

Da also Kant nur widersprechende Dinge, als Dinge an sich zuläßt, so läßt er mit Worten das Daseyn der äußerlichen Dinge zu; er läugnet es aber in der That, folglich ist er ein **dogmatischer**, nicht, wie H. Metz vorgibt, ein **kritischer Idealist.** Ist er aber zugleich nicht auch ein **Egoist**, einer, der nebst seinem Daseyn kein anderes Daseyn weder körperlicher, noch spiritueller Dinge zuläßt? auch dieses folgt aus seinen Grundsätzen; denn die spirituellen Dinge können sich ihm nur durch die äußerlichen Wirkungen, durch die Wirkungen des Körpers darstellen, und kennbar machen: da nun die Körper als Dinge an sich = 0 sind, so sind auch ihre Wirkungen, und die Seelen, die sie verursachen, = 0. Kant also existirt, und enthält in seiner Sinnlichkeit die ganze Welt;

aber

aber ausser seiner Sinnlichkeit ist alles = 0, ist nichts. Wie schön und bündig hat dieser tiefsinnige Denker den Materialism, Idealism, und Egoism in ein System zusammenbringen, und, so entgegen sie auch einander sind, mit einander verbrüdern können?

wovon ihn seine objektive Wahrheit nicht befreyet.

40. Aber doch, nein, sagt H. Metz; Kant als einen dogmatischen Idealisten ausschreyen, heißt ihn verläumden; er läßt ja die objektive Wahrheit zu, und löst die Frage auf, wie die Synthesis a priori in den mathematischen Sätzen möglich sey, welche Auflösung so lang unmöglich war, so lang man sich an die Erfahrung, welche den mathematischen Sätzen weder absolute Nothwendigkeit, noch apodictische Gewißheit leisten kann, gehalten hat. Aber was läßt er für eine objektive Wahrheit zu? die Ubereinstimmung vielleicht unserer Vorstellungen mit den Dingen an sich, mit den äußerlichen Gegenständen, wovon unser Wohl- und Glückseligseyn abhängt? ach! diese nicht, weil er von den äußerlichen Dingen nichts weiß: er läßt also nur die innerliche Wahrheit zu, die Ubereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Erscheinungen, mit den in der Erscheinung vorgestellten Gegenständen, wie H. Metz selbst in dem angeführten §. lehret: kömmt aber diese nämliche Wahrheit nicht auch den Träumen zu? oder kann

sie

sie uns glückseliger machen, als uns die Träume machen? Die dogmatischen Idealisten läugnen nicht die Uibereinstimmung unserer Vorstellungen mit den innerlich vorgestellten Gegenständen; so dumm sind sie nicht, daß sie die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht einsehen; sie läugnen die Uibereinstimmung derselben mit den außer uns an sich existirenden Dingen, sie läugnen die äußerliche objektive Wahrheit eben so wie Kant, welcher daher eben so, wie sie, ein dogmatischer Idealist ist.

Sollen wir ihm dieses verzeihen, weil er dadurch die Frage auflöst, wie eine Synthesis a priori möglich sey? Habe ich §. 25. 26. nicht schon bewiesen, daß seine Synthesis a priori eine unmögliche Erdichtung sey, und daß die Vernunft ohne dieselbe zu schlechterdings nothwendigen, und allgemeinen Sätzen, wie die mathematischen auch sind, gelangen könne? mit was für Rechte fodert man also von uns, daß wir eine Ungereimtheit zulassen, weil diese ohne eine andere nicht bestehen kann?

Uiber die Anwendbarkeit der Mathematik.

Noch eine Stelle will ich aus H. Metz §. 18. hieher bringen, die ich nicht zusammen reimen kann; sie lautet so: **diese apodictische Gewißheit, und nach allen ihren Sätzen stattfindende Anwendbarkeit der reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung fällt weg,**

so=

sobald wir von unserer subjektiven menschlichen Art anzuschauen abstrahirn, indem alsdenn Raum und Zeit selbst mit allen ihren Prädikaten aufhören würden: es sey denn, daß noch andere Wesen eine Sinnlichkeit hätten, die an die nämlichen Formen gebunden wäre, wie die unsrige, was aber sich schlechterdings weder *pro*, noch *contra*, ausmitteln läßt: diese Stelle ist so verwickelt, daß ich sie nicht zu entwickeln weiß: findet die Anwendbarkeit der mathematischen Sätze auf die Gegenstände der Erfahrung statt, oder fällt sie eben so, wie die apodictische Gewißheit weg? sind die Gegenstände der Erfahrung die Dinge außer uns, oder die Erscheinungen? auf diese zweyte Frage muß er antworten, die Erscheinungen, weil die Dinge außer uns ein unbestimmtes Etwas sind, dem weder Raum noch Zeit zukömmt: aber doch auch dieses nicht, weil bey den Erscheinungen alle mathematische Sätze, und ihre apodictische Gewißheit immer statt finden, wie er in dem nämlichen §. behauptet: er muß also die Gegenstände außer uns, die Dinge an sich darunter verstehen, und von der Anwendbarkeit reden, die die Mathematiker auf äußerliche Gegenstände machen, nicht von der, die die Kantischen Philosophen auf ihre Träume, und Erscheinungen einschränken; denn nur bey jener Anwendbarkeit fällt die apodictische Gewißheit weg;

zwar

zwar nicht, weil Raum und Zeit mit ihren Prädikaten aufhören, sondern weil die physischen Körper aus wirklichen, nicht, wie die mathematischen, aus einbildlichen Theilen bestehen (ein Mehreres von der geometrischen Gewißheit, und ihrer nothwendigen Abhängigkeit von der physischen lese man in meiner vorigen Abhandl. §. 50. 53.). Auch die letzten Worte der angeführten Stelle sind mir unverständlich, sowohl in Rücksicht des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden, als auch in sich selbst; denn hätte er gesagt: **wie die meinige**: was er auch nach Kant, der von den äußerlichen Dingen, und ihren Eigenschaften nichts weiß, hätte sagen müssen; so hätte ich ihn verstanden; ich hätte verstanden, daß sich das Daseyn, und die Sinnlichkeit anderer Menschen **schlechterdings weder** *pro*, **noch** *contra* **ausmitteln läßt**: weil er aber dadurch den Idealism, den er nicht bekennen will, würde bekennet haben; so sagt er: **wie die unsrige**: und läßt uns die Ehre zu, eben so außer ihm Menschen zu seyn, wie er außer uns ist: stimmt aber diese Sprache mit dem Systeme, das er vertheidiget, überein?

Gefahren, die d. Grossen aus Kants Syst. bevorstehen.

41. Uiber die widersprechenden Ausdrücke, und Lehren der Kantischen Philosophen wollte ich lachen, wenn ich daraus nichts Uibels befürchtete; allein

allein sie drohen die größten Uibel der Religion, dem Staate, und Euch besonders, Landesfürsten, und Große der Erde! Sehet, wie groß die Kantischen Philosophen in ihren eigenen Augen sind; sie besitzen eine Seele, welche alles umfaßet; welche in sich alles enthält, Sterne, Sonne, Erde, die ganze Welt; sie ist noch größer als die Welt selbst; denn sie enthält in sich einen unendlichen Raum, worin unendliche Welten Platz finden: sie enthält in sich die Formen aller dieser Dinge, und unendlicher anderer: sie ertheilt den Sternen, und der Sonne nicht nur die runde Gestalt, sondern auch ihr Feuer und Licht; eben so den Pflanzen, Steinen, und Thieren nicht nur die äußerlichen Formen, sondern auch die Wirkungen, wodurch sie sich von einander unterscheiden: die Kantische Seele ist es, worin alle Paläste, Städte, Gärten, und Wälder wachsen; worin alle Löwen, Bären, Ochsen, mit einem Worte alle die Thiere, nicht einmal den Phönix ausgenommen, spatziren gehen; worin die niedlichsten Speisen, die angenehmsten Gerüche, die schönsten Harmonien zu treffen sind: o! wie groß und schön ist ein Kantisches Geschöpf!

Sehet hingegen, wie klein Ihr, Landesfürsten und Große der Erde! in den Augen der Kantischen Philosophen seyd; Ihr seyd in der That

ein Nichts, und nur dem Systeme zur Gunst ein unbestimmtes Etwas, ein Etwas **nicht ausgedehnt, nicht figurirt, nicht in der Zeit, nicht in dem Raume**, ein Etwas, dessen Bestimmungen lauter negative Prädikate sind: weh Euch! weh Euch! wenn ihnen einfällt, Euch die negative Prädikate; **Unrechtmäßigkeit, Unwissenheit, Unweisheit, Unmenschheit**: beyzulegen, wie es den Französischen Philosophen mit dem unglücklichen Ludwig dem XVI., und anderen Grossen Frankreichs gefallen hat: da würdet Ihr die zauberische Macht der Kantischen Philosophie erfahren; da würdet Ihr, und euere Staaten das nämliche Schicksal ausstehen müssen, welches Ludwig der XVI., und der seinige ausgestanden haben. Ihr seyd aber noch zur Zeit, eure Köpfe zu retten, und die Ruhe eurer Unterthanen und Staaten zu sichern: versetzt alle die Kantischen Philosophen in ein ihrem Tiefsinne anpaßendes, ruhiges, wieder alle Störung gut verschlossenes, gut bewachtes Thürmlein: Ihr thut ihnen hiemit nichts Widriges; denn sie führen die ganze Welt auch dort hinein mit sich, und können in den schönsten Palästen wohnen, in den eliseischen Feldern, und angenehmsten Gärten spazirn, und mit den prächtigsten Musiken und Tänzen sich unterhalten: diese Verfügung wird der Staat mit

Unschuldige Mittel sich von denselben zu sichern.

weit

weit geringern Unkösten bestreiten, als die Versorgung der Gefangenen und Wahnsinnigen, die man mit aller Nothdurft versehen muß: denn die Kantischen Philosophen finden auch dort ein Etwas, dem sie die Formen der erquikendesten Speisen, und der gesündesten Getränke beylegen, und sich dadurch herrlich unterhalten können: folget der Kantischen Philosophie an den Kantischen Philosophen, realisirt an ihnen ihre eigenen Meinungen, und bewahret von einer solchen Ansteckung euere übrigen Unterthanen, welche ihre Philosophie nach der existirenden Welt, nicht die existirende Welt nach ihrer Philosophie einrichten: beyde Parteien werden mit Dankbarkeit eure Gerechtigkeit benedeyen; die Kantianer, weil Ihr mit ihnen kantisirn, und die Unterthanen, weil Ihr ihre Ruhe sichern werdet: dazumal werdet ihr in der Wahrheit mit dem h. Paulus sagen können: *Jum omnia omnibus factus*: mit den Kantianern sind wir Kantianer, und mit den Antikantianern Antikantianer.

Diese Lehre Kants richtet die ganze Religion zugrunde.

Noch ein paar Worte mit Ihnen, H. Metz! sie sagen §. 93. **nach meiner Einsicht scheint keine Partei ganz Recht zu haben, am allerwenigsten aber diejenige, welche sich hinter die Religion steckt, und unter dem Vorwande, daß das Kantische System ihre Fun-**

damente untergrabe, Himmel, und Erde gegen dasselbe in Bewegung zu setzen sucht. Richtet Materialism, und Idealism, wovon Sie Kant weder befreyet haben, noch je befreyen werden, nicht alle Religion zugrunde? nach Ihnen selbst sind die äußerlichen Dinge ein unbestimmtes Etwas; rottet dies nicht die christliche Religion geradehin aus? war der Sohn Gottes, der Erlöser der Welt, der Stifter dieser Religion ein unbestimmtes Etwas, dem die Menschen nicht nur die Form des Knechtes, die er aufgenommen, sondern auch die Form Gottes, die er nie verlassen hatte, gegeben haben? sind die Sakramente ein unbestimmtes Etwas, welches von der Sinnlichkeit der Menschen mit der Form auch die Kraft erhält, das Heil der Seelen zu bewirken, und zu befördern? erklären Sie mir nach Kants Systeme wenigstens die Kennzeichen der Glaubwürdigkeit dieser allerheiligsten Religion? Da Sie aber, H. Metz! auf diese fragen eine gehörige Antwort nie werden geben können; so sey mir erlaubt, auch ihre Behauptung in die nämliche Klasse willkührlicher, und bloß durch entusiastischen Sektengeist erzeugten Meinungen, und panegyristischen Tyraden zu verweisen, in welche Sie die Behauptung der anderen Partei verwiesen haben, welche dem Kantischen Systeme eine un-

um-

umstößliche, und apodictische Gewißheit zueignet. Von der Religion anderswo mehr.

Fünftes Hauptstück

Von dem Kantischen Verstande.

Menschlicher, und Kantischer Verstand.

42. Der zweyte Bestandtheil des Kantischen Erkenntnißvermögens ist der Verstand: was ist also der Kantische Verstand? was hat er für Verrichtungen? der menschliche Verstand wurde bis Kants Zeiten durch die Fähigkeit erkläret, deutliche Begriffe zu fassen, und da die deutlichen Begriffe in den klaren Vorstellungen nicht nur des Gegenstandes, sondern auch der Merkmale desselben bestanden, so war seine Pflicht, in dem vorgestellten Gegenstande das Mannichfaltige so zu unterscheiden, daß er auch die Theile desselben aufzehlen konnte: daher wurde dazumal sehr leicht, die Verrichtungen des Verstandes nach dreyerley Begriffen entweder der Gegenstände, oder des Verhältnisses zweyer Begriffe mit einander, oder des Verhältnisses zweyer Begriffe mit einem Dritten in **Begriffe**, **Urtheile**, und **Schlüsse** einzutheilen. Kant hat für gut befunden, auch diese Erklärungen zu ändern, und nach seinem Systeme einzurichten: davon zeugt uns H. Metz §. 14, wo er dieselben so beschreibt: **Das Verbindungsver-**

vermögen heißt Verstand in weiterer Bedeutung des Wortes. Diesem kömmt vermög seiner Function Selbstthätigkeit (Spontaneität) zu, und die Vorstellungen, welche er uns liefert, werden nur dadurch erzeugt, daß das Mannichfaltige, worin es nur immer bestehe, zusammengefaßt, und zur Einheit verbunden werde. Besteht dieses Mannichfaltige *(Varium)* in den Anschauungen der Sinnlichkeit, so heißen die aus der Zusammenfassung derselben erzeugten Vorstellungen Begriffe, weil sie andere Vorstellungen, nämlich die unmittelbaren Vorstellungen der Receptivität in sich begreifen. Diese Begriffe beziehen sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauungen auf Objekte, und heißen deswegen mittelbare Vorstellungen. Werden nun diese Begriffe, als ein Mannichfaltiges, vom Verstande aufs Neue zur Einheit verbunden, so entspringen daraus Urtheile, und aus diesen endlich Schlüsse. Der Verstand also äußert seine Spontaneität auf eine dreyfache Weise, und bekömmt deswegen drey verschiedene Namen. In wie fern er Begriffe macht, heißt er Verstand *(sensu strictiori:)* als Vermögen der Urtheile Urtheilsvermögen *(judi-*

(judicium), und als Schlußvermögen Vernunft *(ratio)*.

Hieraus folgt also 1), der Verstand sey ein Vermögen das Mannichfaltige zur Einheit zu verbinden; 2) es sey ihm unmöglich ohne mannichfaltige Anschauungen der Sinnlichkeit Begriffe zu fassen, ohne mannichfaltige Begriffe Urtheile zu fällen, und ohne mannichfaltige Urtheile Schlüsse zu machen. Da nun der Verstand zum Hauptzwecke hat, das Mannichfaltige zu verbinden, so folgt 3) von selbst, daß er ein actives, ein von der blinden Sinnlichkeit, die ihm nur die Materialien vorbereiten muß, wesentlich unterschiedenes Vermögen sey. Daß der Verstand auch von übersinnlichen Dingen, von Dingen, die gar kein Gegenstand der Anschauung seyn können, Begriffe haben, Urtheile fällen, und Schlüsse fassen könne; daß daher die Erklärung Kants von dem Verstande auch in dieser Rücksicht falsch sey, habe ich §. 34. vollständig erwiesen: jetzt will ich die nämliche Falschheit aus anderen Gründen erweisen. Denn

Kants Erklärung des Verstandes ist falsch,

43. Wenn man die Sache nicht nach dem Systeme, sondern an sich selbst betrachtet, so erhellet, der Verstand sey kein Vermögen das Mannichfaltige zu verbinden, sondern ein Vermögen das verbundene Mannichfaltige deutlich einzusehen. Dies will ich mit Beyspielen, und besonders mit

dem,

dem erweisen, welches H. Metz §. 20. anführet, wo er so sagt: so lange ich bloß die Anschauungen von einem Stamme, von den Blättern, Zweigen &c. habe, so lange habe ich noch kein Erkenntniß von dem Dinge, daß wir Baum nennen. Soll dieses zustande kommen, so müssen jene einzelne, und im Gemüthe zerstreutliegende Wahrnehmungen der Sinnlichkeit zusammengefaßt, und zu einer einzigen Vorstellung, die alle unter sich vereinigt, verbunden werden. Das Verbinden der Anschauungen also zu einem Ganzen ist das zweyte Ingredienz der Erfahrungserkenntniß. Dieses Verbinden setzt ein thätiges Vermögen der Seele voraus, welches wir mit dem Namen Verstand bezeichnen. Zum Wesen also eines Baumes gehören Stamm, Zweige, Blätter &c., eben so, wie zum Wesen eines Menschen Leben, Empfindlichkeit, und Vernunft; und zum Wesen eines Dreyecks drey Seiten, und drey Winkel gehören: ist nun der Verstand, der die wesentlichen Merkmale eines Dinges verbindet? wenn es so wäre, so würde der Verstand auch das Wesen selbst ausmachen; denn eben in der Verbindung dieser, und nicht anderer Merkmale besteht das Wesen des Dinges. Da also der Verstand das Wesen eines Dinges nicht ausmachet,

son-

sondern nur das, durch Merkmale ausgemachte Wesen einsieht; so verbindet er auch die Merkmale nicht, sondern sieht nur die verbundenen ein: dies zwar in der Sprache aller Menschen; aber auch in der Sprache Kants folgt das nämliche.

selbst nach dem Systeme, sowohl in Rücksicht der Begriffe

Denn nach Kant liegen die Formen aller Gegenstände in der Sinnlichkeit; darin liegt also auch die Form eines Baumes; kann nun diese Form ohne Stamme, Zweige, und Blätter bestehen? und wenn sie nicht bestehen kann, kann ich diese Form anschauen, ohne zugleich den Stamm, die Zweige, und Blätter, woraus sie besteht, anzuschauen? und wenn ich dieses alles zu gleicher Zeit anschaue, bleibt wohl dem Verstande Etwas zum Verbinden übrig? gewiß nicht; der Verstand sieht also nur in der Form die verbundenen Theile ein, er verbindet sie aber nicht: daher muß er auch nach Kant, wenn dieser mit sich selbst übereinstimmen will, ein Vermögen seyn, nicht das Mannichfaltige zu verbinden, sondern das verbundene Mannichfaltige einzusehen. Wenn gleich der Verstand in der Form des Baumes die Theile nicht verbindet, so kann er doch dieselben von einander absondern, und Stamm, Zweige, und Blätter als soviele Ganze betrachten, in welchen er eben so, wie in dem Baume, ein Mannichfaltiges unterscheidet: wenn er aber durch seine Absonderung auf die grü-

ne Farbe eines Blattes gelangt, kann er auch in dieser Farbe ein Mannichfaltiges unterscheiden? kann er mehrere Anschauungen zu einem Ganzen verbinden? wenn Kant dies behaupten wollte, so müßte er die Theile des Mannichfaltigen herzehlen, und dadurch die grüne Farbe auch einem Blinden kennbar machen: Da er aber dies nie wird thun können, so bleibt fest, was ich §. 34. gelehret habe, daß es nämlich Erfahrungserkenntniße auch ohne das **zweyte Ingredienz** gebe.

als auch der Urtheile, u. Schlüsse.

44. Gleichwie aber der Verstand kein Verbindungsvermögen in Rücksicht der Begriffe ist; eben so ist ers auch nicht in Rücksicht der Urtheile und Schlüsse: denn er sieht zwar ein, daß das Prädikat in dem Subjekte unmittelbar, oder in einem andern Prädikate des nämlichen Subjekts enthalten ist, und gibt daher der unmittelbaren, oder mittelbaren Uibereinstimmung derselben seinen Beyfall; er macht aber nicht, daß das Prädikat in dem Subjekte, oder in einem andern Prädikate des nämlichen Subjekts enthalten sey; sonst könnte er auch machen, daß die Viereckigkeit in dem Zirkel, und die Runde in dem Vierecke enthalten sey: der Verstand verbindet also nicht das Prädikat mit dem Subjekte, weder in einem unmittelbaren, noch in einem gefolgerten Urtheile; sondern er sieht nur die Verbindung derselben ein,

ent-

entweder unmittelbar, wie in dem ersten, oder durch den Mittelbegriff, wie in dem zweyten. Hernach gibts ja auch negative Urtheile und Schlüsse; verbindet nun der Verstand auch in den negativen Urtheilen das Prädikat mit dem Subjekte? das wird Kant nicht behaupten; er wird vielmehr mit allen übrigen Menschen gestehen, daß in denselben das Prädikat von dem Subjekte getrennet werde. Warum giebt er also eine Erklärung des Verstandes, welche weder auf Begriffe, noch auf Urtheile, noch auf Schlüsse anpassen kann? ist es wegen seiner synthetischen Urtheile, die ich schon widerlegt habe? aber auch in diesem verbindet nach Kant der Verstand das Prädikat mit dem Subjekte nicht, er sieht nur ein, daß sie mit einander verbunden sind: **entweder das Prädikat B gehört zum Subjekte A als etwas, was in diesem Subjekte (verdeckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriffe A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht;** dies sind ja seine eigene Worte. Es ist also eine andere Ursache, die ihn gezwungen hat, eine falsche Erklärung des Verstandes zu geben, weil er nämlich seine Gesetze, nach welchen der Verstand das Mannichfaltige verbinden muß, vorschreiben, und seine Lehre von den Formen des Verstandes darauf gründen wollte: diese will ich jetzt untersuchen.

45.

Kants Grund für die Formen a priori des Verstandes ist falsch

45. Wie die Sinnlichkeit, sagt H. Metz §. 20., wenn sie uns Anschauungen geben soll, an gewisse in ihrer Natur schon gegründete Formen gebunden ist — — eben so ist der Verstand an gewisse Formen, die schon vor aller Erfahrung in seiner Natur gegründet, mithin *a priori* sind, gebunden, wenn er die mannichfaltigen sinnlichen Vorstellungen zu einer einzelnen (Begriff) verbinden will: die Ursache davon ist eben dieselbe, um nämlich die Nothwendigkeit zu erzeugen, welche den Erfahrungsurtheilen anklebt. Nachdem ich aber schon bewiesen habe, §. 12. daß den Dingen dieser Welt, folglich auch den Erfahrungsurtheilen keine absolute Nothwendigkeit zukömmt; §. 29. daß die absolute Nothwendigkeit, welche den abstrakten Dingen, und Urtheilen zukömmt, nicht von der Natur des denkenden Subjekts, sondern von der Natur der gedenkbaren Dinge herkomme; §. 32. daß die Zergliederung des Erkenntnißvermögens seiner Natur nach unmöglich sey; §. 35—38. daß die Sinnlichkeit, und ihre Formen bloß Kants Einbildungen sind; und §. 42. bis hieher, daß der Verstand gar kein Verbindungsvermögen ist; so könnte ich die Formen des Verstandes, welche auf die widerlegten Lehren gegründet sind, mit Rechte übergehen: weil aber

auch

auch diese Phantasirungen Kants zu dem Systeme desselben gehören; so will ich sie hier aufführen, um die weiteren Ungereimtheiten derselben anzuzeigen, und zu beweisen.

Diese Formen sind zwölf Kategorien.

46. Die Formen des Verstandes, welche auch **Denkformen, allgemeine und nothwendige Gesetze** genannt werden, nach welchen der Verstand denken, d. i. Anschauungen, oder Begriffe, oder Urtheile zu einem Ganzen verbinden muß, sind die Kategorien des Aristoteles: dieser grosse Philosoph, um in der Metaphysik nichts zu versäumen, und alles in gebührender Ordnung vorzutragen, machte zehen Rubriken, welche er Kategorien nannte, und führte zu denselben alle abstrakte Gegenstände, wovon er handeln wollte, zurück: diese Kategorien, so, wie sie von H. Metz §. 24. gezählet werden, sind **Substanz, Accidenz, Qualität, Quantität**, *relatio*, *actio*, *passio*, *tempus*, *locus*, *habitus*: nach diesen Kategorien, die letzte ausgenommen, wird die Ontologie noch heut zu Tage abgehandelt. Kant hat das Wort **Kategorie**, ja so gar die meisten Kategorien Aristoteles beybehalten; weil er aber nichts so sehr liebt, als die Ordnung, so hat er sie auf zwölfe gebracht, und in vier Klassen eingetheilt, derer die erste enthält **der Quantität nach** 1) Einheit—Unitas—Maß; 2) Vielheit—multitu-

titudo—Grösse; 3) Allheit—Totalitas—Ganze: die zweyte **der Qualität nach** 1) Realität; 2) Negation; 3) Limitation: die dritte **der Relation nach** 1) Substanz und Accidenz; 2) Ursache und Wirkung; 3) Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden, und Leidenden:) die vierte **der Modalität nach** 1) Möglichkeit—Unmöglichkeit; 2) Daseyn—Nichtseyn; 3) Nothwendigkeit—Zufälligkeit.

welche nur aus den Urtheilen hervorleuchten:

Daß diese Eintheilung der Kategorien richtig sey, beweist H. Metz durch die Urtheile, woraus sie geschöpft, und verstanden werden müssen; denn auch die Urtheile sind erstens der Quantität nach 1) einzeln—singularia; 2) besonders—plurativa; 3) allgemein—universalia: zweytens **der Qualität nach** 1) bejahend; 2) verneinend; 3) beschränkend: drittens **der Relation nach** 1) kategorisch—Verhältniß des Prädikats zum Subjekte; 2) hypotetisch—Verhältniß des Grundes zur Folge; 3) Disjunktiv—Verhältniß des Ganzen einer Erkenntniß zu seinen Theilen: viertens **der Modalität nach** 1) problematisch—logisch möglich; 2) assertorisch—logisch wahr und wirklich; 3) apoditrisch—logisch nothwendig. Ob diese Eintheilung der Urtheile, und Kategorien genau, und der Natur der Dinge angemessen, und nicht vielmehr willkührlich, und nur zum Sy-

steme

steme erfoderlich sey, will ich nicht untersuchen: dies will ich aber behaupten, daß die andern Philosophen, welche von Realitäten und Defekten, oder Mangeln, von Identitäten und Verschiedenheiten; welche nicht nur von beschränkenden, sondern auch von ausnehmenden, und vergleichenden Sätzen handeln; welche nur vier Arten und Weisen der Modalsätze lehren, worunter aber weder das Daseyn, noch weniger problematische, assertorische, oder apodictische Sätze statt finden; welche der Relation nach von identischen, und unterschiedenen, und hier wiederum von untereinanderstehenden, konträren, subkonträren und widersprechenden Sätzen handeln; daß diese Philosophen, sage ich, weit besser zu Werke gehen, und ihre Gegenstände nach den Regeln einer gesunden Logik genauer und deutlicher eintheilen und erklären. Aber diese zergliedern die Kenntnisse, die sie haben; Kant hingegen zergliedert seinen Verstand, und findet darin, nicht was ist (sonst müßten auch die übrigen Menschen in dem ihrigen das nämliche finden), sondern was er zu seinem Systeme haben will.

Sie sind Begriffe a priori, die nichts bedeuten, doch das Criterium d. lo-

47. Daß von dieser Klasse auch die Kategorien seyn, zeigt die weitere Beschreibung derselben genug; denn erstens sind sie Formen a priori des Verstandes, ohne welche nichts kann gedacht,

gisch. Wahrheit leisten müssen:

dacht, oder geurtheilet werden, eben so, wie Raum und Zeit Formen a priori sind, ohne welche nichts kann angeschauet werden; zweytens sind sie nothwendige Prädikate des Denkbaren, eben so, wie Raum und Zeit nothwendige Prädikate des Anschaulichen sind (Metz §. 23.); und drittens sind sie Begriffe a priori, eben so, wie die Anschauungen des Raumes und der Zeit a priori sind. Was sind aber diese Begriffe a priori? was bedeuten sie? Hierauf antwortet H. Metz §. 27. und sagt, die Kategorien, als Begriffe a priori, **können nicht definirt werden**, und **bedeuten nichts**, weil sie an, und für sich gar keinen Gegenstand vorstellen: jetzt lerne ich zum ersten Mal, daß es unbedeutende Begriffe gibt; dies stimmt mit Kants Erklärung des Begriffes zwar nicht, es stimmt aber desto besser mit seinem System überein; denn eben diese unbedeutenden Begriffe müssen nach H. Metz §. 22 die Principien zur logischen Prüfung und Verknüpfung schon vorhandener Erkenntnisse leisten; sie müssen das oberste Criterium an die Hand geben, die logische Wahrheit, welche nach Kant in dem Konsens der Vorstellungen unter einander besteht, zu beurtheilen.

Dazu müssen sie aber

Aber wie können unbedeutende Begriffe soviel bedeutende Principien geben? durch Schema-

mata, antwortet H. Metz §. 27; wir müssen nämlich die Kategorien versinnlichen, d. i. auf Gegenstände der Sinnlichkeit beziehen, und sie dadurch verständlich machen: weil aber Begriffe, und Phönomene eben so ungleichartig sind, wie Sinnlichkeit und Verstand, so muß es zum Schema der Kategorien ein drittes geben, welches etwas mit den Begriffen a priori, und etwas mit den Phönomenen gemein habe: da ist die Zeit; denn die Zeit hat etwas mit den Kategorien gemein, indem sie eine Vorstellung a priori ist, und etwas mit den Anschauungen, indem sie die subjektive Form derselben ist; die **Zeit** ist also das **Schema** aller Kategorien. Hier zeigt H. Metz, wie die Quantität durch die successive Wiederholung der Einheiten, die in einem Dinge enthalten sind, und wie die Substanz durch die Beharrlichkeit auf die Zeit gebracht, und schematisirt werden können: er würde sich hiebey eine große Mühe erspart, und verständlicher geredet haben, wenn er seinen Vorsatz so bewiesen hätte: **alles ist entweder beharrlich, oder aufeinanderfolgend; alles gehört also zur Zeit, folglich auch die Kategorien**: allein diese einfache Rede würde dem Kantischen Schematismus wenig Ehre gemacht haben.

durch d. Zeit als Schema schematisirt,

H Jetzt

und auf Gegenstände d. Sinnlichkeit angewendet werden.

Jetzt werden wenigstens die schematisirten Kategorien, die versinnlichten Begriffe a priori eine Bedeutung haben: aber, nein; auch versinnlichet, sagt wiederum H. Metz §. 28. **bleiben sie leer**, wenn sie auf Gegenstände der Sinnlichkeit nicht bezogen, wenn sie auf die Erscheinungen nicht angewendet werden. Werden sie aber auf dieselben angewendet, so bekommen sie objektive Realität; so werden sie nothwendige Prädikate der Erscheinungen, eben so, wie die Merkmale des Raumes, und der Zeit nothwendige Prädikate derselben sind. Hierauf führt H. Metz §. 28 — 34 die durch eine Synthesis a priori erzeugten Grundsätze der Quantität, Qualität, Relation und Modalität an; beweist die ersten zwey, und weist an Kants Kritik für die übrigen. Weil aber alle diese synthetischen Grundsätze nur Kants Erscheinungen, und das Daseyn der Gegenstände in der Erscheinung betreffen, darum will ich mit der Erzehlung derselben, und Widerlegung der dafür angeführten willkührlichen Beweise jenen Philosophen nicht lästig werden, welche sich mit den wirklichen Dingen, und ihren Eigenschaften, und nicht mit Kants Phantasirungen, und ihren Prädikaten abgeben.

Die Kategorien sind Be-

48. Dies thue ich mit noch so mehr Rechte, weil die Kategorien gar keine Begriffe a priori

ori sind; denn die Kategorien sind nach Kant nur in den Urtheilen erkennbar, woraus er sie durch das Absonderungsvermögen eben so ableitet, wie er den Begriff des Raumes aus den ausgehnten Dingen oben §. 22. abgeleitet hat. Da also die gefällten Urtheile, eben so, wie die ausgedehnten Dinge a posteriori sind; so sind auch seine Kategorien a posteriori. Ich sage, daß die Kategorien nur nach Kant bloß in den Urtheilen erkennbar seyn; denn nach andern Philosophen sind die meisten auch außer den Urtheilen erkennbar; so z. B. ob Mensch Substanz oder Accidenz, einfach oder zusammengesetzt, Realität oder Mangel, Ursache oder Wirkung sey; kann auch außer dem Urtheile, aus der Betrachtung des Gegenstandes selbst entschieden werden.

griffe a posteriori,

Es sey aber so, wie Kant meint; ich habe diese Urtheile: **jeder Mensch ist ein vernünftiges Thier: jeder Mensch ist lügenhaft: jedes Thier war in Noes Arche:** alle diese Urtheile haben die nämliche Form; sind sie alle schlechterdings allgemein? was sagt hierüber Kants Verstand? er muß natürlicher Weise das sagen, was die übrigen Menschen nach ihrem Verstande sagen, nämlich daß das erste Urtheil schlechterdings allgemein, das zweyte moralisch allgemein, und das dritte nur in Rücksicht der Arten der Thie-

deren Grund in der Natur der gedachten Dinge liegt.

Thiere allgemein sey: woher nimmt er diesen Unterschied? aus seiner Natur? bey weitem nicht; seine Natur fodert, daß er die begreiflich vorgestellten Gegenstände begreife, nicht aber den Gegenständen die Begreiflichkeit beybringe; er nimmt diesen Unterschied aus der Natur des Prädikats, und da er einsieht, daß im ersten Urtheile ein nothwendiges, und in den zwey andern ein zufälliges Merkmal ist; so unterscheidet er dadurch die verschiedene Allgemeinheit, die einem jeden aus denselben zukömmt.

Eben so habe ich diese andere Urtheile: **der Zirkel ist nothwendig rund: mein Daseyn ist zufällig: eine andere Welt ist möglich: ein Berg ohne Thal ist unmöglich:** ist denn mein Verstand, der dem Zirkel Nothwendigkeit, mir mein Daseyn, und dessen Zufälligkeit, der andern Welt die Möglichkeit, und dem Berge ohne Thal die Unmöglichkeit beybringt? Kant sagt ja; weil dies Kategorien sind, welche als Formen a priori in der Natur des Verstandes liegen: aber warum bringt der Verstand dem Zirkel die Zufälligkeit, meinem Daseyn die Nothwendigkeit, der andern Welt die Unmöglichkeit, und dem Berge ohne Thal die Möglichkeit nicht bey? gebe mir Kant eine aus der Natur des Verstandes hergeholte Ursache davon; weil er

aber

aber keine gibt, und keine geben kann; so will ich aus der Natur der Dinge eine geben. Der Verstand sieht in dem Zirkel die Unmöglichkeit der Nichtrunde, und in meinem Daseyn die Möglichkeit des Nichtsseyns, darum sagt er, die Runde im Zirkel sey nothwendig, und mein Daseyn zufällig: eben so sieht er in dem Berge ohne Thal einen Widerspruch, den er in der andern Welt nicht sieht; darum sagt er, diese sey möglich, jener hingegen unmöglich. Möglichkeit also, und Unmöglichkeit, Zufälligkeit und Nothwendigkeit sind keine Geburten des Verstandes, was Kant gern haben wollte, um uns das Zufällige nothwendig, und das Unmögliche möglich, und wechselweise nach Erforderniß seines Systems zu machen; sie sind Gegenstand des Verstandes, eben so, wie die Dinge selbst, welchen sie ankleben, und müssen von ihm in denselben, obwohl oft vergebens, untersucht, und geprüft werden.

Kants Schema, u. Schematisirung ist ungereimt.

49. Daher fällt von selbst die prächtige Kantische Erfindung der Schemate weg, welche auf die widerlegten Voraussetzungen, daß die Zeit eine Form des inneren Sinns, und die Kategorien Formen des Verstandes seyn, gegründet ist: leuchtet aber die Ungereimtheit, und Unsinnigkeit derselben nicht auch von selbst hervor? was haben die von Kant angeführten Kategorien mit der

Zeit gemein? hängt vielleicht der Begriff einer Substanz, einer Realität, einer Ursache der Möglichkeit und Unmöglichkeit, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit von dem Begriffe der Zeit ab? oder ist die Zeit ein nothwendiges Merkmal aller dieser Begriffe? ja, sagt Kant, denn einer jeden dieser Kategorien gehört entweder Beharrlichkeit, oder ein Zugleichseyn, oder Aufeinanderfolgung zu, welche alle Bestimmungen der Zeit sind; hat er aber bewiesen, daß Beharrlichkeit und Zugleichseyn Bestimmungen der Zeit sind?

Gott, den Kant ewig glaubt, gehört ja eine ewige Beharrlichkeit zu; gehört ihm auch eine Zeit zu? Die Philosophen fodern zum Wesen der Zeit eine Aufeinanderfolgung, und theilen daher die Zeit in die verflossene, gegenwärtige und künftige ein; gibts nur diese Aufeinanderfolgung auch in der Beharrlichkeit, und in dem Zugleichseyn? und wenn es sie nicht gibt, wie können Beharrlichkeit und Zugleichseyn Bestimmungen der Zeit seyn? Doch sie seyn es, wie es Kant behauptet; wird darum zum Begriffe der Substanz eine Beharrlichkeit, und nicht vielmehr eine Selbstständigkeit erfodert? wie lang müßte ein Etwas beharren, um eine Substanz zu seyn? kömmt die Beharrlichkeit auch den Accidenzen nicht zu? wenn ein Etwas nur einen Augenblick für sich bestünde,

wür-

würde es aus Mangel der Beharrlichkeit keine Substanz seyn? Kant sagt, der Ursache und Wirkung komme eine Aufeinanderfolgung, folglich die Zeit zu; kömmt aber denselben eine wirkliche Aufeinanderfolgung zu? kann es einen Augenblick geben, in welchem die Ursache ohne die Wirkung sey? und wenn es ihn nicht geben kann; ist die Aufeinanderfolgung der Ursache und Wirkung wohl was anderes, als ein Gedankending, eine von uns vermeinte Zeit?

Eben so rede man von Möglichkeit und Unmöglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, derer Begriffe von der Zeit gar nicht abhangen; denn was heut schlechterdings möglich, oder unmöglich, nothwendig oder zufällig ist, das ist zu allen Zeiten, und in allen Orten immer das nämliche. Aus dem, was ich bisher gesagt habe, folgt offenbar, daß die von Kant gegebene Kunst zu schematisiren eine sinnlose, eine ungereimte Erdichtung sey, welche zum Zwecke hat, dem Verstande den Weg zur Kenntniß der Wahrheit zu verschliessen, ihn auf das Feld der Kantischen Chimären zu verführen, hauptsächlich aber ihn von übersinnlichen Dingen, die sich nach Kant nicht schematisirn lassen, immer mehr abwendig zu machen.

Sechs-

Sechstes Hauptstück.

Von der Kantischen Vernunft.

Der Streit mit Kant ist schwer, weil er zwey Vernunfte hat.

50. Kant ist ein über alle Menschen erhabener Mensch; denn alle die übrigen Menschen haben nur eine Vernunft; Kant allein hat zwey, nämlich eine theoretische, und eine praktische: wer kann sich wider einen so vortrefflich ausgerüsteten Mann wagen? wer kann mit ihm streiten? Fürwahr Niemand; denn streckt einer die theoretische Vernunft zu Boden; so steht, ihr zur Hilfe, alsobald die praktische auf; greift er die praktische an; so ist alsobald die theoretische zur Vertheidigung da. Nachdem also nicht einmal Herkules wider zwey etwas vermag; so ist es offenbar, daß wir übrige Halbmenschen mit einer einzigen Vernunft wider Kant, der zwey Vernünfte hat, nichts erstreiten können: er ist also unüberwindlich. In der That, die Herren Metz und Reuß, und alle seine Anhänger posaunen ihn der ganzen Welt als den erhabensten, und unüberwindlichsten Mann aus, und benehmen dadurch denjenigen den Muth, die ihn, und seine Lehren gern angreifen wollten. Ich bin unter den Philosophen der letzte: nachdem ich aber im ersten Hauptstücke die Eitelkeit der ausgetheilten Lob-

sprüche

sprüche erwiesen habe; so erregt sich doch in mir bey aller Ehrfurcht und Bangigkeit einiger Muth, und zwar um desto mehr, weil mirs dünkt, selbst aus Kants Lehre über die Vernunft folgern zu können, seine zwey Vernünfte haben sich einander aufgerieben, und nichts hinter sich gelassen. Ob dies nun ein Traum, oder eine Wirklichkeit sey; das wird sich in der Folge zeigen. Jetzt will ich zuerst wissen, was die menschliche Vernunft, dieses himmlische Geschenk, seyn möge, wodurch sich die Menschen von den Thieren hauptsächlich unterscheiden.

Die menschliche Vernunft.

Die Vernunft, wie sie Cicero im ersten Buche von den Pflichten c. 4 rednerisch beschreibt, **ist das, wodurch der Mensch die Folgen, die Ursachen der Dinge, ihre Fortschritte, und Vorgänge, die Aehnlichkeiten, den Zusammenhang der künftigen mit den gegenwärtigen Dingen, den Lauf des ganzen Lebens, leicht einsieht, und dazu die nothwendigen Mittel vorbereitet.** Daß die Vernunft auch in dem allgemeinen Umgange in dieser Bedeutung genommen werde, zeigt Böm in seiner empirischen Psychologie 1 Sekt. 8. Hauptst. wo er sagt: **wenn einer solche Handlungen unternimmt, welche ihm Glückseligkeit verschaffen; so sagt man von ihm, er zeige die**

Ver-

Vernunft durch seine Handlungen; einen Mangel hingegen der Vernunft zeige der Andere, der sich durch seine Handlungen ins Unglück stürzt: allein es leuchtet aus den Handlungen des ersteren hervor, daß er den Zusammenhang der Folgen mit den Dingen eingesehen; aus den Handlungen des zweyten hingegen, daß er ihn nicht eingesehen habe. Wenn also Wolf mit so vielen andern Philosophen die Vernunft durch das Vermögen erkläret hat, den Zusammenhang der Wahrheiten, oder, wie andere sagen, der Dinge deutlich einzusehen; so hat er eine Erklärung gegeben, welche eben darum den Philosophen, und Unphilosophen willkommen seyn muß, weil sie der Natur der Dinge angemessen ist.

kann uns nicht irre führen.

Die Vernunft kann nur in einem richtigen, in einem gesetzmäßigen Schlusse den Zusammenhang der Wahrheiten deutlich einsehen; darum werden mit Rechte die richtigen Schlüsse Vernunftschlüsse genannt: denn, obwohl sie einerseits dem Verstande, der die Uibereinstimmung der äußersten Glieder im Schlußurtheile deutlich einsehen muß, zugehören; so gehören sie dem ungeachtet hauptsächlich der Vernunft zu, welche den Zusammenhang des Schlußurtheils mit den Vorderurtheilen nach allgemein gewissen Gesetzen beurtheilen, und deut-

deutlich einsehen muß. Da es aber schlechterdings unmöglich ist, daß in einem richtigen Vernunftschluße das Slußurtheil, welches in den Vorderurtheilen enthalten seyn muß, falsch sey, wenn die Vorderurtheile wahr sind, oder wechselweise; so ist auch schlechterdings unmöglich, daß uns die Vernunft irre führe. Daher sind jene Philosophen unsinnig und ungerecht, welche durch einen offenbaren Mißbrauch ihrer eigenen Vernunft die Vernunft selbst für eine Chimäre, für ein Phantom der Einbildungskraft erklären, und den Menschen in die Klasse der Thiere hinabsetzen. Diesen Mißbrauch habe ich wider Hume in dem Begriff der Ursache §. 10. u. f. hinlänglich erwiesen.

Die Kantische Vernunft

51. Aber was ist die menschliche Vernunft nach Kant? sie ist, sagt H. Metz §. 35., **das höchste Vermögen, in uns den Stof der Anschauungen zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.** Dies ist systemmäßig, aber vernunftwidrig; systemmäßig, weil Kant keine andere Erkenntniße zuläßt, als der Erscheinungen; vernunftwidrig, weil ich §. 34. schon bewiesen habe, daß wir auch von übersinnlichen Dingen Kenntnisse haben können. Hernach was ist diese höchste Einheit des Denkens? ist etwa die letzte Bestimmung der Vernunft Systeme zu machen, und nicht vielmehr beglückende Wahrhei-

heiten zu entdecken? Sie ist, sagt ferner H. Metz, **nach ihrem bloß logischen Gebrauche betrachtet, das Vermögen zu schliessen:** warum sagt er nicht, **richtig** zu schliessen; es gibt ja Vernunft- und Trugschlüße: kann aber die Vernunft richtig schliessen, ohne die Form des Vernunftschlusses, ohne den Zusammenhang (nexum) zwischen dem Schlußurtheile und den Vorderurtheilen einzusehen? kann sie aber diesen im Kants Systeme einsehen, da er in keiner Erscheinung bestehen, und kein Gegenstand einer Anschauung seyn kann? Da aber die Vernunft den Zusammenhang der Wahrheiten nur in den richtigen Schlüssen einsieht, so sey sie, wie sie wollen, ein Vermögen zu schliessen. Nun frage ich: ist diese die theoretische, oder die praktische Vernunft?

kann zwar in actu primo, oder secundo,

Dieses Vermögen der Seele, wie jedes andere, ist uns an sich selbst ganz und gar unbekannt, und wird erst durch die Uibung von uns folgendermassen erkennet: **ich schliesse; ich habe also das Vermögen zu schliessen.** Wenn nun die Vernunft schließt; wenn sie praktisch zu Werke geht; ist sie eine andere Vernunft, als sie vorher war? dies gewiß nicht; denn das Vermögen zu schliessen, und das Vermögen, welches schließt, ist eben das nämliche Vermögen, mit dem einzigen Unterschiede, daß es nach der Schulrede im ersten Falle *in*

actu

actu primo, im zweyten *in actu secundo* ist: die Vernunft ist also eine einzige, es sey, daß sie wirke, oder nicht, und kann unmöglich in eine theoretische, und praktische eingetheilet werden.

Ich weiß, nach dieser allgemein angenommenen Bedeutung der Worte **theoretisch** und **praktisch** wird mir Kant hierin nicht in Abrede seyn: allein da er über die Philosophen und die Sprachen erhaben ist; so hat er die Bedeutung dieser Worte eigenmächtig verändert; denn nach ihm ist die **theoretische Vernunft** diejenige, welche nur von den Erscheinungen, nur von dem Stofe der Anschauungen etwas weiß; von der Freyheit hingegen und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, von dem Daseyn Gottes, und überhaupt von den übersinnlichen Dingen nichts weiß: **die praktische** hingegen ist diejenige, welche die theoretische ersetzt, und ihr weiset, was sie von den übersinnlichen Dingen, d. i. von dem Daseyn Gottes, der Freyheit und Unsterblichkeit der Seele zu glauben hat. **Kant**, sagt H. Metz §. 65. **hat diese Kritik** (nämlich der praktischen Vernunft) **geliefert, und vermittelst ihrer dasjenige, was er in der Kritik der theoretischen Vernunft niedergerissen, und von der Sphäre der Erkennbarkeit ausgeschlossen hat, aus ganz andern Materialien wieder aufzubauen gesucht, und**

aber nie theoretisch, oder praktisch seyn;

in das Gebieth des vernünftigen Glaubens verwiesen.

daher ist diese Eintheilung nichtig.

Nachdem ich §. 34. bewiesen habe, daß Sinnlichkeit, und Verstand zwey von einander unterschiedene Erkenntnißvermögen sind, und daß der Verstand, obwohl er im Sinne Locks von dem Empfindungsvermögen abhange, dem ungeachtet von den übersinnlichen Dingen Begriffe haben, Urtheile fällen, und Schlüsse fassen kann; so könnte ich die ganze Kantische Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft übergehen: denn die Vernunft hängt, selbst nach Kants Geständnisse, von dem Verstande ab; da also der Verstand ein einziger ist, und von den übersinnlichen Dingen Kenntnisse haben kann; so ist auch die Vernunft eine einzige, und kann uns nicht nur von den sinnlichen, sondern auch von den übersinnlichen Dingen Kenntnisse verschaffen: Kants Lehre von der Vernunft ist also im Vorhergehenden vollständig widerlegt. Dem ungeachtet will ich die Kunst untersuchen, die er braucht, um in der theoretischen Vernunft, was ihm beliebt, niederzureissen, und in der praktischen dasselbe wieder aufzubauen, und in gehörigen Orten beweisen, daß er in der theoretischen schlecht niederreißt, und in der praktischen noch schlechter aufbauet.

52.

52. Die menschliche Vernunft hält sich im Schliessen, es sey in den Wissenschaften, oder auch im gemeinen Umgange, an diese offenbar gewisse Grundsätze: **wenn zwey Begriffe mit einem dritten übereinstimmen, stimmen sie auch mit einander überein: stimmt aber nur einer davon mit dem dritten überein, und der andere nicht; so stimmen sie auch mit einander nicht überein.** So lang die Vernunft nach diesen Grundsätzen verfährt, so lang kann sie unmöglich irre gehen. Es geschieht aber öfters, daß die Vernunft durch einen einzigen Mittelbegriff (so heißt der dritte Begriff) die gesuchte Uibereinstimmung zweyer Begriffe mit einander noch nicht einsehe; dazumal braucht sie mehrere Mittelbegriffe, und zwar so viele, als sie zu ihrem Zwecke nöthig hat: diese Mittelbegriffe heißen Gründe, und die Sätze, worin sie vorkommen, Grundsätze des Beweises: führt die Vernunft den Beweis der gesuchten Uibereinstimmung bis zu einem evidenten, und unläugbaren Grundsatz, wie es z. B. der Grundsatz des Widerspruches ist; so macht sie Halt, und sucht keine höhere Mittelbegriffe, weil sie von der gesuchten Wahrheit schon überzeugt ist.

Allgemeine Regel im Schliessen; und Verfahrungsart.

Diese Lehre von dem Vernunftschlusse ist in der Natur des Menschen gegründet, allgemein, und einleuchtend: aber, Himmel! wie unnatürlich ver-

Verwirrte Erklärung des Kantischen Vernunftschlusses,

verunstaltet sie Kant, um die Schlüsse eben so, wie die Vernunft seinem Systeme dienstbar zu machen! Liegt das gegebene Urtheil, sagt H. Metz §. 35., in dem zum Grunde gelegten Urtheile, ohne Dazwischenkunft eines dritten; so heißt der Schluß **ein unmittelbarer Schluß; ist aber noch ein drittes Urtheil nöthig, um zwischen dem zum Grunde gelegten, und dem gegebenen die Folge (Consequenz) zu bewirken; so entsteht ein mittelbarer, oder ein eigentlicher Vernunftschluß. Die Natur dieses Vernunftschlusses,** setzt er §. 36. fort, **besteht darin, daß wir uns zuerst durch den Verstand eine Regel (Obersatz** — *Major*) **denken. Unter der Bedingung der Regel subsumirt die Urtheilskraft eine Erkenntniß (Untersatz** — *Minor*). **Endlich bestimmt die Vernunft das Erkenntniß durch das Prädikat der Regel** *a priori* (*conclusio* — **Schlußsatz).** Ich habe hier aus Metz Worten nur das dazwischenkommende Beyspiel ausgelassen, damit mein Leser aus den gegebenen Erklärungen des Ober-, Unter- und Schlußsatzes ein Beyspiel eines Vernunftschlusses selbst, wenn er im Stande ist, sich ausdenke.

und irrige Eintheilung desselben nach der Re-

Die vorigen Philosophen theilten die Vernunftschlüsse nach der Beschaffenheit der Urtheile in einfache und zusammengesetzte, und diese wiederum

in

in soviel Klassen ein, als es Arten der zusammengesetzten Urtheile gibt: allein Kant mißbilliget diese natürliche Eintheilung, und behauptet, **daß jedes Ratiocinium nur nach der Relation der Urtheile verschieden seyn könne; denn in Rücksicht der Quantität ist jedes Urtheil allgemein, weil durch die allgemeine Regel des Obersatzes, und die Subsumtion des Untersatzes die Consequenz des Schlußsatzes allgemein, und nothwendig bestimmt wird. Aus eben dem Grunde ist allzeit in Rücksicht der Qualität jedes affirmativ, in Rücksicht der Modalität jedes nothwendig** (Metz angef. §.). Ob diese geheimnißvolle Lehre ihre Richtigkeit habe, weiß ich nicht; unterdessen glaube ich, auch nach Kants Logik sey dieser Vernunftschluß richtig: **das einfache Ding kann nicht erscheinen; die Sonne erscheint; die Sonne ist also kein einfaches Ding;** ob aber die drey Urtheile, woraus er besteht, allgemein, affirmativ, und nothwendig seyn, lasse ich den H. Metz beweisen.

lation der Urtheile.

53. Kant theilt die Vernunftschlüsse nach der Relation der Urtheile, nach dem Verhältnisse des Schlußsatzes zu den Prämissen ein, und da er nur dreyerley Verhältnisse zwischen denselben einsieht, nämlich entweder **der Inhärenz**, wie zwischen Subjekt und Prädikat, oder **der Dependenz**,

Drey Relationen, und drey Vernunftschlüsse Kants.

wie zwischen Grund und Folge, oder **der Concurrenz**, wie zwischen dem Ganzen der Erkenntniß und den Gliedern der Eintheilung, so erkennt er nur drey Vernunftschlüsse, nämlich den **kategorischen**, den **hypothetischen**, und den **disjunktiven**. Ob diese Lehre mit der Natur des Vernunftschlusses übereinstimme, fragt Kant gar nicht; er ist zufrieden, wenn sie mit seinem Systeme übereinstimmt: was wird sie ihm aber helfen, wenn sie unrichtig, und unvernünftig ist? Daß es wirklich so sey, zeigt eben die Natur des Vernunftschlusses; denn zu einem jeden Vernunftschlusse wird die Folge, die Consequenz erfodert, und hierin stimmt, wie H. Metz lehret, auch Kant überein; gibts aber diese Folge, wenn die Begriffe des Schlußurtheils mit dem Mittelbegriffe in den Vorderurtheilen nicht übereinstimmen? wenn das Schlußurtheil in den Vorderurtheilen verdeckterweise nicht enthalten ist? und wenn in jedem Vernunftschlusse das Schlußurtheil in den Vorderurtheilen enthalten seyn muß, gibts wohl zwischen ihnen ein anderes Verhältniß, als es zwischen Subjekte und Prädikate gibt? dieses nennt er Verhältniß der **Inhärenz**; es ist wirklich ein Verhältniß der Identität; er kann es aber mit vollem Rechte auch Verhältniß der Dependenz nennen, weil eben darum das Schlußurtheil von den Vorderurtheilen abhängt.

Jeder Schlußsatz ist nach ihm ein Bedingtes, nicht ein Gegründetes:

H. Metz sagt §. 37., in dem Vernunftschlusse sey **der Schlußsatz jederzeit ein Bedingtes.** Wie schön, und bestimmt doch diese Sprache ist! also auch der Schlußsatz des kategorischen Vernunftschlusses, in welchem alle Urtheile absolut und unbedingt seyn müssen, ist bedingt! ja, sagt H. Metz; denn auch der Schlußsatz des kategorischen Vernunftschlusses muß in den Prämissen seinen Grund haben. Dies ist wahr; aber was in einem andern seinen Grund hat, heißt das **Gegründete,** nicht das **Bedingte:** nun haben in der philosophischen Sprache Grund und Gegründete, Bedingung und Bedingte, eine ganz andere Bedeutung; warum läßt er also seinen Kant die gewöhnliche Sprache unbestraft ändern? Er muß diese Veränderung zulassen, weil sie zum Systeme gehört, welches ohne dieselbe seinen Hauptzweck verlieren würde; denn, sagte er, daß jeder Schlußsatz seinen Grund haben muß, so müßte er zulassen, daß die Vernunft, wenn gleich der Grund eines Schlußsatzes wiederum in einem andern, und dieser in einem dritten u. s. w. enthalten wäre, doch auf einen allgemeinen und unläugbaren Grundsatz am Ende kommen würde, welcher in einem andern nicht mehr gegründet ist: dieses lehren alle Philosophen zur Entdeckung und Befestigung der Wahrheit eines Schlußsatzes: allein Kant, welcher nicht

die Wahrheit, sondern sein System auf Unkosten der Wahrheit begründen will, sagt, jeder Schlußsatz sey bedingt, und da die Bedingung desselben wiederum bedingt seyn kann, so folgert er hieraus, der natürliche Trieb der Vernunft sey, **zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte zu suchen, wodurch die Einheit desselben vollendet wird.** Weil aber die Vernunft, wie H. Metz §. 38. 39. erzählet, dieses Unbedingte im Felde der Erfahrung nicht finden kann, so sucht sie es, um das Bedürfniß ihrer Natur zu befriedigen, in der Region der übersinnlichen Dinge, und stellt sich vor, es daran gefunden zu haben.

daher sein natürlicher Trieb, das Unbedingte zu suchen,

Diese Vorstellung des Unbedingten, in so fern sie von dem natürlichen Triebe, unter den bedingten Kenntnissen des Verstandes die höchste Einheit zu begründen, veranlaßet wird, ist nicht bloß phantastisch, sondern hat subjektive Realität, und heißt nach Plato (wie Kant meint) **Idee**: in so fern sie aber auf ein Objekt, das in der Erfahrung nicht kann gegeben werden, bezogen, und für objektiv wahr gehalten wird, ist sie Selbstbetrug, Täuschung, Illusion. Wer wird mit Kant nicht überzeugt seyn, daß der Vernunftschluß, welcher in einer Wirkung besteht, einen natürlichen Trieb in der Seele erzeuge? daß die Hauptbestimmung der Vernunft sey, die höchste Einheit zu suchen,

welcher eine Idee erzeugt, die bloß subjektive Realität hat.

und

und alles in ein System zu bringen? daß die übersinnlichen Dinge soviele Grundsätze seyn, die durch den Vernunftschluß gesuchte Wahrheit zu beweisen? daß die Vernunft von ihrer eigenen Natur zu einem Gegenstande getrieben werde, den sie weder kennet, noch jemals kennen kann? Kants Verehrer können sich davon überzeugen; Menschen aber, die eine Vernunft, und einen inneren Sinn haben, und die Wahrheit lieben, werden diese ungereimten Phantasirungen verlachen. Aber weiter mit dieser Lehre Kants.

Diese Idee ist dreyfach, wie d. Form des Kantischen Vernunftschlusses;

54. Niemand ist, der durch den inneren Sinn sein denkendes Wesen, seine Seele, durch die äußeren Sinne die sichtbare Welt, und durch die Vernunft den Urheber derselben nicht erkenne: aber sehet, wie Kant auf die Idee von diesen drey Gegenständen, welche nach ihm schlechterdings unerkennbar seyn müssen, durch die Form seines Vernunftschlusses zu führen trachtet. Die Idee, sagt er, das ist die Vorstellung des Unbedingten, in so fern sie nur subjektive Realität hat, ist nach der dreyfachen Form des Vernunftschlusses dreyfach, nämlich nach der Form des kategorischen psychologisch, des hypothetischen cosmologisch, und des disjunktiven theologisch. Da die zubeweisenden Wahrheiten entweder die Seele, oder die Dinge der Welt, oder Gott betreffen, so wird sich Jemand

mand schmeicheln, die psychologische, cosmologische, und theologische Idee Kants hieraus zu begreifen. Wenn er aber betrachtet, daß zum Beweise einer jeden der bemeldeten Wahrheiten kategorische, hypothetische, und disjunktive Vernunftschlüsse ohne Unterschied gebraucht werden können; so wird er sehen, daß er sich irret; er muß von Kant lernen, der ganz anders zu Werke gehet.

denn die Form des kategorischen führt auf die Idee Seele,

Die Form des kategorischen Vernunftschlusses, sagt H. Metz §. 40., besteht darin, daß sich der Schlußsatz in demselben zu den Vordersätzen verhält, wie das Prädikat zum Subjekte: gleichwie also die Vernunft die Vordersätze, welche wiederum als geschlossene Urtheile betrachtet werden können, so lang verfolgen muß, bis sie zu einem gewissen gelangt, der aus einem andern nicht kann gefolgert werden; eben so muß sie die Reihe der Prädikate und Subjekte so lang verfolgen, bis sie zu einem Subjekte gelangt, das kein Prädikat eines andern Subjekts ist: **dieses allerletzte Subjekt, sagt H. Metz, findet sie an der Seele des Menschen, als welche das Subjekt aller Erkenntnisse, das Subjekt aller Prädikate ist, ohne von irgend einem andern Subjekte selbst ein Prädikat zu seyn.** Da also die Idee des Unbedingten, worauf die Form des kategorischen Vernunftschlusses führt, die Seele ist; so ist sie ganz psychologisch.

Die-

Dieser Vernunftschluß des H. Metz: **alles Zusammengesetzte ist veränderlich; nun sind die Körper zusammengesetzt; sie sind also veränderlich:** welcher eben das Beyspiel ist, das ich oben §. 52. ausgelassen habe, ist kategorisch; wie gern ich gesehen hätte, daß er mich durch denselben auf die Seele als das letzte Subjekt der angegebenen Wahrheit durch einen Polisyllogismus geführet hätte! Ich habe viele andere Beweise in ihm gelesen, nie aber einen gefunden, wo dieser mein Wunsch erfüllet wäre. Das Schlimmste ist aber noch dabey, daß ich nicht einmal die Hofnung haben kann, er könne jemals erfüllet werden; denn der Kantische Lehrsatz ist bloß auf einem Trugschlusse gebauet. H. Metz nimmt nämlich **Subjekt der Erkenntniß** und **Subjekt der Prädikate** für eine Sache: allein diese Subjekte sind himmelweit von einander unterschieden; denn das erkennende Subjekt ist was ganz anders, als das erkannte Subjekt eines Satzes, oder einer Wahrheit: so z. B. ich erkenne diese Wahrheit: **die Körper sind veränderlich:** die diese Wahrheit **erkennende Seele** ist zwar das Subjekt des Erkenntnisses, welches als eine Form in derselben, als dem Subjekte liegt; aber das Subjekt des angegebenen Satzes ist **die Körper:** aus dem also, daß die Seele ein Subjekt aller ihrer Kenntnisse

ist,

aber durch einen Trugschluß:

ist, folgt nicht, daß sie auch das Subjekt aller Sätze, aller erkannter Wahrheiten sey, was sie doch seyn müßte, wenn Kants Beweis etwas gälte.

die Form des hypothetischen auf die Idee Welt;

55. **Die Form des hypothetischen Vernunftschlusses**, sagt H. Metz §. 41., **besteht in demjenigen Verhältnisse des Schlußsatzes zu den Prämissen, das zwischen der Folge und seinem Grunde, zwischen dem Bedingten und seiner Bedingung statt findet** (*Relatio dependentiae*). Ich meine, Kant wird einen Unterschied zwischen dem kategorischen und hypothetischen Vernunftschlusse machen; da also in dem kategorischen der Schlußsatz so ist, wie der Grund, der in den Prämissen enthalten ist; so wird er von dem hypothetischen wirklich behaupten, der Schlußsatz sey zu den Prämissen, wie das Bedingte zu der Bedingung; allein diese Form ist in allen jenen Fällen falsch, in welchen es mehr Bedingungen des Bedingten gibt, und nur die unrichtige angeführet wird: so z. B. **wenn Kant ein geschickter Astronom ist, so ist er gelehrt: nun ist er kein geschickter Astronom; er ist also nicht gelehrt: oder nun ist er gelehrt; er ist also ein geschickter Astronom:** beyde diese Schlußsätze sind falsch; denn Kant ist gewiß gelehrt, sonst könnte er Vernunft und Philosophie zum Schaden der Religion nicht verunstalten: er ist aber nicht

we-

wegen der astronomischen Kenntnisse gelehrt; seine Verehrer wenigstens haben es bisher nicht gewagt, ihn von dieser Seite mit etwas anderem zu erheben, als mit Andichtung einer elenden Vermuthung von der Existenz solcher Fixsterne, welche längst vorher nicht nur gründlich vermuthet, sondern auch gesehen waren. Da also das Bedingte in der gegebenen Bedingung offenbar enthalten, und der Schlußsatz in den Vordersätzen nicht enthalten ist; so ist sonnenklar, daß der Schlußsatz zu den Prämissen in dem hypothetischen Vernunfschlusse sich nicht immer so verhalte, wie das Bedingte zu der Bedingung.

aber durch vielfältige Ungereimtheiten.

Es sey aber die Kantische Form des hypothetischen Vernunftschlusses ganz richtig; wo führt sie uns hin? auf die Idee **Welt**, antwortet H. Metz; denn die Vernunft, genöthiget von ihrem natürlichen Triebe, das Unbedingte zu finden, muß die ganze Reihe der Bedingungen so weit fortführen, bis sie zu einer kömmt, die keine andere Bedingung voraussetzt: nun ist der Inbegriff aller Bedingungen, und bedingter Gegenstände die **Welt, als welche eine aus der Zusammenfassung aller bedingter Erscheinungen entstandenes Ganze bezeichnet**; sie muß also durch die Form des hypothetischen Vernunftschlusses natürlicher Weise auf die cosmologische Idee

Welt

Welt kommen. Wie viel Ungereimtheiten in wenig Worten! Die Vernunft muß, ohne die Welt zu kennen, die ganze Reihe der Bedingungen der Welt durchsuchen, und erst durch dieselbe die Idee Welt erhalten! Die Bedingungen der Tugend und des Lasters, der Wahrheit und der Falschheit, ja so gar diese Kantische Lehre von den Vernunftschlüssen und ihren Formen gehören zu dieser Welt: in welcher Erscheinung nimmt sie aber Kant wahr? Es ist gewiß, daß unsere Vernunft die wenigsten Bedingungen der weltlichen Dinge kennet; dem ungeachtet räumt ihr Kant eine so große Reihe zu, als die Welt ist, wenn ihms nur gelingt, die erste nothwendige Bedingung, die sie wirklich kennet, den Urheber der Welt nämlich, unkennbar zu machen: diesen seinen Endzweck wird er aber durch Verdrehung der Lehren, und durch Trugschlüsse nie erhalten.

die Form des disjunktiven auf die Idee Gott;

56. Die Form des disjunktiven Vernunftschlusses, **welche in dem Verhältnisse besteht, das zwischen der eingetheilten Erkenntniß und den gesammten Gliedern der Eintheilung statt findet**, muß die Vernunft auf die Idee des allerrealesten Wesens, auf die Idee Gottes führen, welche daher ganz **theologisch** ist: denn dadurch sucht die Vernunft ein Objekt der Erkenntniß durchgängig zu bestimmen, und bestimmt

sie

sie es auch in der That, wenn sie aus der unendlichen Zahl der kontradiktorischen Prädikate eins (natürlicher Weise das Bejahende, welches allein die Realität bezeichnet) allemal beylegt (Metz §. 42.). Schade, daß die Form des disjunktiven Venunftschlusses just dahin nicht führet, wohin Kant geführet werden will; denn 1) da kein Ganzes aus widersprechenden Theilen bestehen kann, so kann es auch in widersprechende Theile nicht eingetheilt werden; und 2) da ein Ganzes aus drey, vier und mehrern Theilen bestehen kann, als wenn ich sage: **Wien ist entweder in Asia, oder Afrika, oder Amerika, oder Europa:** so kann auch der disjunktive Syllogysmus seiner Natur nach aus drey, vier auch mehreren Gliedern bestehen; in welchem Falle, wenn eins bejahet, die andern verneinet; und wenn eins verneinet wird, die andern disjunktiv bejahet werden müssen. Die Form des disjunktiven Vernunftschlusses führ Kant also nicht auf die Idee des allerrealesten Wesens. Sie kann ihn aber dahin nicht führen; denn Kannt erkennet nichts, als in der Erscheinung: da aber die Attribute Gottes in keiner Erscheinung können gegeben werden, weswegen er auch offenherzig bekennet, von Gott nichts zu wissen; so kann ihn die Form des disjunktiven Vernunftschlusses auf die Attribute Gottes, folg-

lich

lich auf die Idee des allerrealesten Wesens nicht führen.

aber eines mangelhaften Gottes. Das Daseyn ist eine Realität.

Allein es sey, daß sie ihn auf die vorgegebene Idee hinführe; was für eine Idee des allerrealesten Wesens wird aber diese seyn? Kant muß derselben eine Realität nach der andern hinzufügen; kennt er aber alle die Realitäten, die dem allerrealesten Wesen zugehören? und wenn er nur die wenigsten kennet; wird wohl seine Idee eine Idee des allerrealesten Wesens seyn? Das Merkwürdigste ist noch dabey, daß er nicht einmal alle Realitäten, die er kennet, seinem allerrealesten Wesen zueignet; denn er eignet ihm das Daseyn nicht zu: ist aber das Daseyn nicht eine Realität? nein, sagt Kant, denn **das Wirkliche enthält nichts mehr, als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche.** Also auch hundert wirkliche Semmeln enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche; ihm muß also zum Leben, und zu allen übrigen Handlungen, welche von dem Leben abhangen, gleichgiltig seyn, hundert mögliche, oder hundert wirkliche Semmeln zu haben: es muß ihm noch lieber seyn, hundert mögliche, als hundert wirkliche zu haben; denn jene kann er nach seinem Belieben vervielfältigen, diese aber nicht.

Da

Da ich aber vorhersehe, daß Kant dieses nie zulassen wird; so sage ich, daß hundert wirkliche Semmeln, wovon so viele Realitäten abhangen, etwas mehr enthalten, als hundert mögliche, und daß das Daseyn eine Hauptrealität sey, ohne welche alle die übrigen Realitäten ausser der Einbildung ein Nichts sind.

Das allerrealeste Wesen ist möglich.

Von diesem Daseyn des allerrealesten Wesens werde ich anderswo ausführlicher reden; hier will ich nur die Möglichkeit desselben erweisen. Dies thue ich so: das allerrealeste Wesen ist dasjenige, welchem alle nur mögliche unbegrenzte Realitäten, es sey, daß wir sie kennen, oder nicht, zukommen; sollte nun ein solches Wesen unmöglich seyn; so müßten sich die unbegrenzten Realitäten einander widersprechen: allein eben das ist unmöglich; weil die unbegrenzten Realitäten in lauter Bejahungen bestehen, und keine Verneinung enthalten, die doch zu einem Widerspruche erfodert wird: das Wesen also, dem alle mögliche unbegrenzte Realitäten zukommen, folglich das allerrealeste Wesen, ist möglich. Ist es möglich, so folgt von selbst, daß die gegebene Erklärung desselben keine Namen — sondern eine Sacherklärung ist, welche einen weit vollständigern Begriff des allerrealesten Wesens ausdrücket, als das Ideal ist, welches sich Kant nach seiner

er-

erdichteten Form des disjunktiven Vernunftschlusses einbildet.

Kann die Vernunft einen objektiven Gebrauch von diesen drey Ideen machen?

57. Diese seine Einbildung war ihm aber zur Ausführung seines Systems schlechterdings nothwendig; denn, nachdem er seiner Sinnlichkeit, und seinem Verstande ihre Formen gegeben hatte, konnte er nicht mehr seine Vernunft ohne Formen lassen; daher mußte er drey Vernunftschlüsse, drey Formen derselben, und drey Ideen erschaffen. Ob aber die Ideen von den Formen, oder diese von jenen, als ihrem Grunde, abhangen, kann ich aus H. Metz nicht entscheiden: denn nach ihm §. 40 **führen die Formen auf die Ideen**, und wiederum nach ihm §. 43. **liegen die Ideen den Formen zum Grunde.** Mit dem sey, wie es will; das aber erhellet aus ihm §. 44. daß die Vernunft mit den drey Ideen, wozu sie von ihrer eigenen Natur getrieben wird, keinen **constitutiven**, sondern nur einen **regulativen Gebrauch** machen könne.

Nach Kant, nicht, weil d. Reihe d. Bedingungen unendlich ist;

Daß die Vernunft die drey Ideen **Seele, Welt, Gott** nicht brauchen könne, um denselben ihre respektiven Eigenschaften zu geben, und zu **constituirn**, sondern nur um aus dem Bekannten dieselben zu entdecken, und zu **reguliren**, dies lassen alle Philosophen zu: daß sie aber nach Kants willkührlicher Bedeutung der Worte keinen

constitutiven Gebrauch damit machen könne, daß sie sich nicht einbilden därfe, durch diese Ideen Gegenstände entdeckt zu haben, die von jenen der Sinnlichkeit verschieden sind, und ganz über die Grenzen der Erfahrung hinaus liegen; dies lassen die Philosophen nicht zu. Sehr übel, antwortet H. Metz; die Maxime der Vernunft ist, zu dem Bedingten das Unbedingte vermittels eines Polisyllogismus zu suchen: machte sie nun ein constitutives Princip daraus; so würde dieses so lauten: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die ganze Reihe der Bedingungen, und folglich auch das Unbedingte gegeben. — — — Allein dieser Grundsatz der Vernunft ist offenbar synthetisch; denn in dem Begriffe eines Bedingten liegt zwar der Begriff einer Bedingung, aber keineswegs der Begriff des Unbedingten. Die Bedingung kann selbst wieder bedingt, in so fern von einer noch höheren Bedingung, und so fort ins unendliche abhängig seyn.

Allein eben hierin liegt der offenbare Trugschluß. Ich habe §. 18. bewiesen, daß eine unendliche Reihe der Bedingten und Bedingungen schlechterdings unmöglich ist, folglich daß in dem Begriffe des Bedingten auch der Begriff der ersten

wohl aber nach jenen, die die Unmöglichkeit besager Reihe beweise.

sten

sten Bedingung enthalten sey; ist aber die erste Bedingung etwas anderes, als das Unbedingte, das Absolute? so lang also H. Metz meinen dort angeführten Beweis nicht widerlegt, so lang werde ich mit Rechte behaupten, der Grundsatz des Unbedingten laute so: **wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die ganze Reihe der Bedingungen, folglich auch das Unbedingte gegeben:** er sey ein analytischer Grundsatz, und zwar von constitutiven, oder besser von objektiven Gebrauche. Mein Beweis ist evident, und läßt sich durch die Säge nicht entkräften, daß der Grundsatz synthetisch sey; daß ihm in der Erfahrung kein Gegenstand entspreche; daß er durch die Zeit nicht könne schematisirt werden; daß er transscendental sey, und übersinnliche Dinge betreffe: diese unsinnigen Hypothesen habe ich schon im Vorhergehenden hinlänglich widerlegt. Wenn H. Metz etwas bewirken will, so soll er mit Grundsätzen der Vernunft, die allgemein angenommen sind, nicht mit Kants Phantasirungen vorrücken: weil er aber dies nicht thun wird; so kann ich mit Rechte sagen, er habe den Umsturz der Metaphysik als einer eigenen Wissenschaft vor der Zeit besungen: dieses wird sich in den folgenden drey Hauptstücken noch mehr bestättigen.

Siebentes Hauptstück.

Vertheidigung der rationalen Psychologie wider Kants Angriffe.

Seele, Welt, Gott sind selbst nach Kant nicht bloße Ideen.

58. **Die Seele** ist der Gegenstand der Psychologie, **die Welt** der Cosmologie, und **Gott** der Theologie: nun fragt sich, ob Seele, Welt, Gott, als bloß von der Vernunft nach den Formen der Vernunftschlüsse erzeugte Ideen, oder auch als wirkliche Gegenstände betrachtet werden müssen. Kant lehret, daß die Seele denkt, daß die Welt der Sinnlichkeit den Stoff der Erscheinungen leiste, daß Gott geglaubt werden müsse; kann er wohl noch vernünftig zweifeln, ob Seele, Welt, Gott bloß Ideen, und nicht vielmehr wirkliche Gegenstände seyn? Dieser Zweifel ist also selbst im Kants Systeme unsinnig: er mag aber, soviel man will, unsinnig seyn, so geht doch Kant darüber weg, und behauptet, Seele, Welt, Gott seyn bloße Ideen, **denen kein reales Objekt correspondirt**: er geht noch weiter; er behauptet, daß alle die Schlüsse, die in der Psychologie, Cosmologie, und Theologie über diese Gegenstände gefolgert werden, lauter Sophistikationen, lauter Traumschlüsse seyn. Ist dieses so, sagt H. Metz §. 45, **so lösen sich alle diese so hoch gepriesenen Wissenschaften,**

wie Seifenblasen, in leeren Dunst auf. Daß es aber so sey, setzt er hinzu, zeigt Kant in seiner transscendental Dialektik. Ob dieses Urtheil des H. Metz gegründet, und aufrichtig sey, will ich hier nach und nach untersuchen; und da ich das Gegentheil an so vielen Irrlehren bewiesen habe, so hege ich die größte Hofnung, daß ich das nämliche an den gegenwärtiegen leisten werde.

Das Ich ist das Spielwerk Kants in der ganzen Psychologie.

59. Aus den vielen Lehrsätzen, die in der rationalen Psychologie bewiesen werden, nimmt Kant nur vier heraus, und schmeichelt sich die Beweise derselben über den Haufen zu werfen: diese Lehrsätze sind: 1) **die Seele ist Substanz: 2) die Seele ist einfach: 3) die Seele ist numerischidentisch: 4) das Daseyn der Seele ist allein gewiß, das Daseyn aller äußern Gegenstände aber zweifelhaft.** Um aber die Sache nach seiner Gewohnheit recht gut zu verwirren, und seine Rolle dadurch noch besser zu spielen, nimmt er sein Ich als denkendes Wesen, oder das Urtheil: **ich denke:** zu einem Hilfsmittel auf, und führt daraus alle die Sophistationen, die ihm belieben. Um ihm also diesen Schlupfwinkel zu verstopfen, und allen Zweydeutigkeiten vorzukommen, frage ich allererst H. Kant, ob es denkende Wesen gebe: nachdem er so lang von den Gedanken, welche bloße Accidenzen sind, gehandelt hat,

kann

kann er nicht mehr das Subjekt derselben verläugnen; denn der Beweis ist evident: **es gibt Gedanken, diese können ohne ein Subjekt nicht bestehen; es gibt also auch das Subjekt der Gedanken.** Kant läßt das Subjekt der Gedanken zu; er nimmt aber das Subjekt der Gedanken für das Subjekt der Prädikate, das denkende Subjekt für das gedachte Subjekt eines Urtheils, das physische Subjekt für ein bloß logisches: wie widersinnig dieses alles sey, habe ich schon §. 54. bewiesen. Um aber seinen Trugschluß recht tüchtig zu verstecken, gehet er kunstmäßig zu Werke: er untersucht seine Kategorien, seine Denkformen, und da er seine Seele in der dritten Kammer der Relation, wo Substanz, und Accidenz, Ursache und Wirkung bewohnt sind, nicht findet; so sucht er sie in der ersten Kammer der Quantität, wo Allgemeinheit, Vielheit, und Einheit gelagert sind: da stellt sich ihm sein Ich als ein denkendes Wesen in dem Urtheile: **ich denke**: alsobald vor; Kant nimmt es an, und läßt es in der ganzen Psychologie die Hauptrolle spielen. Da also alles auf das Ich zurückkömmt; so ist vor allem nothwendig die Bedeutung desselben festzusetzen.

Wahre Bedeutung des Ichs.

So gut ich sage: **ich denke: ich urtheile: ich schliesse**; so gut sage ich auch; **ich esse: ich schlafe: ich gehe**: gleichwie also ich in diesen

Urtheilen das Ich für den Körper, der ißt, schläft, und geht, nicht nehmen kann; eben so kann ich auch in jenen Urtheilen das Ich für die Seele, die denkt, urtheilet, und schließt, nicht nehmen. Das Ich bedeutet die Person, diese aber in uns Menschen besteht aus Seele und Körper, so mit einander vereinigt, daß weder Seele, noch Körper, unabhängig von einander, ihre Funktionen erfüllen können. Will also Kant das Ich für das denkende Wesen nehmen; so muß er vorher beweisen, er sey ganz Seele ohne Körper, oder ganz Körper ohne Seele: so lang ers nicht thut, so lang wird er nicht berechtiget seyn, das Ich für das denkende Wesen, für die Seele zu nehmen. Aus dem nämlichen Grunde bemerke ich, daß auch derjenige Professor, welcher, wie man mir erzehlet, zu seiner Seele so redet: **ich bin du, du bist ich**: eine tiefe Unwissenheit der Person zeige: denn ich kann in demselben unmöglich eine Bosheit vermuthen; es wäre aber Bosheit, wenn er dem Ich entweder den Körper mit den Idealisten, oder die Seele mit den Materialisten abspräche. Da jetzt die Bedeutung des Ichs festgesetzt ist; so kann ich zu Kants Sophistikationen fortschreiten.

[Die Seele ist einfach. Beweis.]

60. Der erste psychologische Satz, den Kant mit Rechte anzugreifen glaubt, ist: **die Seele**

Seele ist Substanz. Dieser Lehrsatz wird am kürzesten und deutlichsten so bewiesen: **die Seele denkt** (hierin stimmt auch Kant ein;) **sie wirkt also: nun können die Accidenzen ohne die Substanz nicht einmal existirn, noch weniger wirken; die Seele ist also keine Accidenz; nun ist ein jedes Ding entweder Substanz, oder Accidenz; die Seele ist also Substanz.** Obwohl dieser Beweis aus dem Begriffe der Seele genommen, und allgemein angeführt wird; dem ungeachtet hat Kant für gut befunden, einen andern nach seinem Geschmacke aus dem Begriffe der Substanz folgendermassen herzuführen: **Was nicht anders, als Subjekt gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, als Subjekt, und ist also Substanz; nun kann mein Ich, als ein denkendes Wesen, nicht anders, als Subjekt betrachtet werden; also existirt es auch nur als ein solches, ist mithin Substanz** (Metz §. 47.). Dieser Beweis kann so simplificirt werden: **was nur als Subjekt gedacht werden kann, existirt auch nur als Subjekt; mein denkendes Wesen kann nur als Subjekt** (nämlich der Gedanken) **gedacht werden; es existirt also auch nur als Subjekt: das denkende Wesen ist die Seele, und was nur als Subjekt existirt, ist Substanz;**

die

die Seele ist also Substanz: auch dieser Beweis hat seine Richtigkeit.

Kants Sophistikation über denselben;

Was thut nun Kant, um seine Wortspielerey geltend zu machen? er führt in den Beweis das Ich, und das **Subjekt** hinein, und glaubt dadurch den von sich angeführten Beweis für einen Paralogismus erklären zu können: er sagt daher, das **als Subjekt gedacht werden** ist der Mittelbegriff; nun muß dieser Mittelbegriff in den Prämissen einen doppelten Sinn haben, weil sowohl das **Denken**, als der Begriff **Subjekt** in denselben in verschiedener Bedeutung genommen wird: **im Obersatze**, sagt H. Metz, **wird es von einem Wesen überhaupt, folglich auch so, wie in den Anschauungen gegeben werden mag, ausgesagt, und unter Subjekt, oder Substanz ein beharrliches Objekt verstanden.** Was haben hier die Anschauungen, was hat ein beharrliches Objekt zu thun? die Rede ist von allen Dingen, wo immer gegeben, welche für sich bestehen, nicht welche beharren können; denn Selbstständigkeit, und nicht Beharrlichkeit gehört zum Wesen der Substanz. **Im Untersatze aber,** fährt er fort, **wird es nur in Beziehung auf das Selbstbewußtseyn genommen, wobey an gar kein Objekt gedacht, sondern nur die Beziehung auf das Ich,**

als

als logisches Subjekt (als die Form des Denkens) vorgestellet wird. Im Untersatze wird an das Ich nicht als ein logisches Subjekt je eines Urtheils, oder als die Form des Denkens, sondern als ein denkendes Ding gedacht, welches in der Klasse der Dinge, die nicht anders, als Substanz können gedacht werden, enthalten ist. Im ersteren, sagt er weiter, wird von Dingen geredet, die nicht anders, als Subjekte gedacht werden können: im zweyten nicht von Dingen, sondern von Denken (indem man von allen Objekten abstrahirt) in welchem das Ich immer zum Subjekt des Bewußtseyns dient. Im ersteren ist die Rede von allen Dingen, die nicht anders, als Subjekt der Accidenzen gedacht werden können; im zweyten von einigen Dingen, nämlich von denkenden Dingen, die auch nicht anders, als Subjekt der Gedanken gedacht werden können. Daher, schließt er die Kantische Sophistikerey, im Schlußsatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders, als Subjekt existirn; sondern nur; ich kann im Denken meiner Existenz mein Ich nur zum Subjekte des Urtheils brauchen; welcher Satz schlechterdings nichts über die Art meines Daseyns eröffnet. Sehet die Umwege, und Wortverdrehungen, die Kant braucht, um

die

die Welt zu überreden, daß aus den gegebenen Prämissen nicht folge: **also existirt auch mein Ich, mein denkendes Wesen als Subjekt, ist mithin Substanz:** dieser Schlußsatz ist nach diesem allgemeinen Grundsatze: **was von allen Dingen bejahet, oder verneinet wird, das muß auch von einzelnen Dingen bejahet, oder verneinet werden;** gefolgert; nach welchem Grundsatze ist aber der Kantische Schlußsatz im folgenden Vernunftschlusse gefolgert: **was nicht anders, als Subjekt gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, als Subjekt, und ist also Substanz: nun kann mein Ich, als ein denkendes Wesen, nicht anders, als Subjekt gedacht werden; also kann ich im Denken meiner Existenz mein Ich nur zum Subjekte des Urtheils brauchen?** O wie viel Glieder in diesem Trugschlusse! es sey denn, daß man ihn noch Trugschluß nennen dörfe; denn er hat nicht einmal die Form eines Trugschlusses.

e leuchtet elbst aus ants Lehre ervor.

Das wunderlichste ist noch dabey, daß Kant selbst in den Prämissen mein Ich, als denkendes Wesen, ausdrücklich nimmt, und im Schlußsatze will er es als logisches Subjekt dieses Urtheils: **ich existire:** nehmen; stimmt wohl Kant mit sich selbst überein? **Es müßte gezeigt werden,**

fagt

sagt wiederum H. Metz, **daß der Seele, um Substanz zu seyn, der Charakter der Beharrlichkeit zukomme. Dies aber ist unmöglich, so lange die Seele, als Ding an sich, betrachtet wird, wie es die rationale Psychologie wirklich thut; denn diese Kategorie der Beharrlichkeit kann nur — auf Erscheinungen, nicht aber auf Dinge an sich angewendet werden.** Daß Beharrlichkeit zum Wesen der Substanz nicht erfodert werde, habe ich §. 49. schon erwiesen: kömmt aber diese Beharrlichkeit auch im Kants Systeme der menschlichen Seele nicht zu? Im Systeme Kants existirn die Erscheinungen nur in Raum und Zeit; Raum und Zeit sind Formen der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit ist ein leidendes Vermögen der Seele; die Erscheinungen existirn also nur in der Seele: kann wohl Beharrlichkeit den Erscheinungen zukommen, wie es H. Metz hier behauptet, und der Seele, die die Erscheinungen in sich enthält, nicht zukommen? Sehet, wie sich diese Herrn widersprechen, wie sie ihre eigene Vernunft mißbrauchen, um blind zu werden, und ihre eigene Seele zu verkennen!

61. Ich habe den psychologischen Lehrsatz: **die Seele ist Substanz:** wider Kant Sophistikationen vertheidiget: jetzt will ich das nämliche

Durch einen Trugschluß verwirft Metz die

mit

Frage, ob die Seele einfach sey;

mit diesem zweyten versuchen: **die Seele ist einfach.** Vor allem muß ich aber untersuchen, ob das Prädikat **einfach** auf die Seele bezogen, ob diese Frage: **ist die Seele einfach, oder zusammengesetzt?** aufgestellet werden könne. H. Metz sagt §. 48., nein; sein Beweis ist dieser: das Prädikat **einfach** ist ein abstrakter Begriff, welcher nur auf die Gegenstände, woraus er abstrahirt worden ist, kann angewendet werden: nun ist der Begriff **einfach**, als Gegentheil des Begriffes **zusammengesetzt**, aus den Körpern abstrahirt worden; er kann also nur auf die Körper angewendet werden: auf die Seele hingegen kann er so wenig angewendet werden, wie wenig der von den Gegenständen des äußern Sinns abgezogene Begrif **schwarz, blau, roth** auf dieselbe angewendet werden kann. Den Kantischen Philosophen sind die Widersprüche zur Zierde; denn sie widersprechen sich bey jedem Schritte: sie bestimmen das Ideal ihres Gottes dadurch, daß sie demselben aus zwey kontradiktorischen Prädikaten allmal eins hinzufügen, und sie wollen von der Seele nicht einmal die Frage gelten lassen, ob ihr eins von diesen kontradiktorischen Prädikaten, **einfach**, oder **zusammengesetzt**, zukomme! doch muß ihr, als einer erwiesenen Substanz eines zukommen. Sie erkennen nichts, als Quanta

con-

continua, in welchen gar kein Theil einfach ist, und abstrahirn dem ungeachtet aus denselben den Begriff **einfach**, der darin nicht enthalten ist!

sie ist aber gesetzmäßig.

Es mögen sich aber diese Herrn widersprechen, wie sie wollen; so behaupte ich doch, 1) daß **Einfach** und **Zusammengesetzt**, und überhaupt alle kontradiktorische Prädikate Korrelata in sensu negante sind, von denen gilt: **wenn eins bejahet wird, muß das andere verneinet werden, und wechselweise:** 2) daß die abstrakten Begriffe, und die daraus entstehenden Sätze allgemein sind, und zur Kenntniß der unbekannten Wahrheiten vermittelst der Vernunftschlüsse führen, welches nie geschehen würde, wenn sie nur auf Gegenstände, wovon sie abgezogen, und worin sie schon bekannt sind, könnten angewendet werden. Läßt sich, fragt H. Metz, auch der Begrif **schwarz**, **blau**, **roth** auf die Seele anwenden? wenn er die Frage hätte geschickt anstellen wollen; so würde er so gefragt haben: ist die Seele schwarz, oder nicht schwarz, roth, oder nicht roth, mit einem Worte, **gefärbt, oder nicht gefärbt?** und da hätte er gesehen, daß auch von diesen widersprechenden Prädikaten eins der Seele zukommen muß, dasjenige nämlich, welches mit ihrer Natur übereinstimmt: übrigens würde diese Frage auch in Rücksicht der Körper

dem

dem H. Metz viele Mühe kosten, wenn sie ihm in der Finsterniß angestellet würde.

Kants Beweis für die Einfachheit der Seele ist untauglich, aber nicht paralogistisch.

62. Da also mit Rechte die Frage: **ist die Seele einfach, oder zusammengesetzt?** angestellet werden kann; so will ich untersuchen, ob sie die Psychologiker, welche die Seele für einfach erklärten, richtig aufgelöst haben. Kant sagt, nein, und behauptet, die Beweise, die sie dafür gegeben haben, seyn prekarisch, und paralogistisch: der Beweis für die Einfachheit der Seele muß, wie er meint, so lauten: **das, was kein Mannichfaltiges in sich enthält, und nicht einmal in der Vorstellung theilbar ist, ist absolute einfach: das Ich, als denkendes Subjekt, enthält kein Mannichfaltiges, und ist nicht einmal in der Vorstellung theilbar; also ist es absolut einfach** (Metz §. 48.). Ob je ein Philosoph in vorigen Jahrhunderten für die Einfachheit der Seele diesen Beweis angeführt habe, ist mir wirklich unbekannt; mir scheint vielmehr, er sey eine ächte Geburt des H. Kants, der die Worte **Ich** und **Subjekt** wiederum hineinführt, um mit denselben im diesem, wie im vorigen Beweise zu spielen. In der That erklärt er auch diesen Beweis für einen Paralogism, weil das Subjekt im Obersatze ein reales Ding, und das Ich im Untersatze ein bloß **logisches Subjekt**,

jekt, oder vielmehr **die bloße Apperception des Denkens ist.** Von dieser Apperception werde ich hernach reden; jetzt bemerke ich, daß nach H. Metz **das denkende Wesen, das jenem Ich zum Grunde liegt, ein wirklicher Gegenstand** ist: warum setzt er also in seinen Beweis anstatt: **des Ichs als denkendes Subjekts:** nicht **mein denkendes Wesen?** es ist ja die Rede, nicht von meinem Ich, welches aus Seele und Körper zusammengesetzt ist, sondern von meinem denkenden Wesen, von meiner Seele, ob sie einfach sey: die Ursache ist leicht zu errathen: das denkende Wesen ist ein wirklicher Gegenstand; sie aber wollten nur einen logischen, und glaubten ihn in dem Ich richtig gefunden zu haben. Allein auch diese ihre Erfindung ist höchst unsinnig: **mein denkendes Wesen** ist ein wirklicher Gegenstand; und mein Ich, genommen für **mein denkendes Wesen**, wird nicht ein wirklicher, sondern ein logischer Gegenstand seyn! man merkt wohl, daß diese Herrn von den mathematischen Substitutionen nichts wissen. Ich habe bewiesen, daß die Kantische Spitzfindigkeit eine Sophistikation sey, welche dem von ihm selbst angeführten Beweise seine Kraft, wenn er eine hat, gar nicht benimmt. Jetzt will ich die nämliche Einfachheit der Seele nach andern

Phi-

Philosophen, die Kant nicht einmal berühret hat, gründlicher und vollständiger erweisen.

Unüberwindlicher Beweis, das denkende Ding in mir ist ein einziges;

63. Es ist ein einziges Ding, das in mir denkt; davon überzeugt mich mein innerer Sinn, mein Bewußtseyn; denn das nämliche Ding, welches sich die Röthe z. B. der Rose in mir vorstellet, stellet sich auch den Geruch, die Gestalt, die Solidität derselben vor, und ist zugleich aller dieser verschiedenen Vorstellungen bewußt: eben so wenn es urtheilet, oder schließt, ist es sich der Begriffe des Subjekts und Prädikats, oder auch des Mittelbegriffes zugleich bewußt, weil es dieselben mit einander, oder auch mit diesem dritten vergleicht; die Einheit meines Bewußtseyns zeugt offenbar von der Einheit des Dinges, das in mir denkt; es ist also ein einziges Ding, das in mir denkt. Wider diesen Beweis hat H. Metz nichts, das er einwende; er gesteht vielmehr, daß **die Apperception**, die Vorstellung nämlich unserer eigenen Gedanken, mit einem Worte das Bewußtseyn **absolute Einheit** sey; er meint aber, daß aus dieser absoluten Einheit die Einfachheit des denkenden Wesens nicht folge

es kann nicht zusammengesetzt seyn; es ist also einfach.

Es sey also dieses denkende Wesen ein zusammengesetztes Ding; um aber zu denken, muß es eine Denkungskraft haben. Nun frage ich: wo liegt diese Denkungskraft? in den Theilen, oder

in

in der Zusammensetzung derselben? denn ein drittes gibt in demselben nicht. In der Zusammensetzung welche eine bloße Accidenz ist, kann die Denkungskraft nicht liegen; sie muß also in den Theilen selbst liegen: allein diese Denkungskraft, welche in den Theilen liegt, ist sie in jedem Theile hinlänglich, einen vollendeten Gedanken, wie ein **deutlicher Begriff**, ein **Urtheil**, ein **Vernunftschluß** ist, hervorzubringen, oder unzulänglich? was sagt hierin H. Metz? sagt er, daß diese Denkungskraft der Theile hinlänglich ist; so muß er soviel denkende Wesen in mir zulassen, als es Theile des zusammengesetzten Dinges gibt: allein dieses widerspricht der schon bewiesenen, und von ihm selbst zugelassenen Einheit des denkenden Wesens. Sagt er, daß diese Denkungskraft der Theile unzulänglich ist; so muß er auch sagen, daß in mir gar kein deutlicher Begriff, kein Urtheil, kein Schluß, mit einem Worte, kein vollendeter Gedanke statt haben könne: denn, da die Denkungskraft ein inneres Ziel hat (denn ein jedes denkende Ding denkt sich selbst, und nicht einen andern;) so können die unzugänglichen Denkungskräfte der Theile nie in eins zusammenkommen, um einen vollendeten Gedanken hervorzubringen. Allein auch dieses widerspricht dem inneren Sinne, welcher bezeugt, daß wir vollendete Gedanken haben: H. Metz kann

also

also den Theilen eines zusammengesetzten Dinges gar keine Denkungskraft, weder eine zulängliche, noch eine unzulängliche zulassen, folglich auch dem zusammengesetzten Dinge selbst kann er keine zulassen: ohne Denkungskraft kann das zusammengesetzte Ding nicht denken; da also meine Seele denkt, so ist sie kein zusammengesetztes, sondern ein absolut einfaches Ding.

Die Metzische Einwendung ist nichtig.

Dieses aber noch nicht, sagt H. Metz in dem angeführten §. denn **aus der collectiven Einheit der einzelnen Vorstellungen, aus welchen ein Gedanke besteht, kann eben so wohl die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen, als der absoluten Einheit des Subjektes gefolgert werden, so wie, wenn mehrere Kräfte zusammenwirken, aus dem Effecte Nichts, als die collective Einheit der wirkenden Kräfte gefolgert werden kann.** In allen Effecten, die von der Bewegungskraft abhangen, hat H. Metz vollkommen recht: denn, da die Bewegungskräfte ein äußerliches Ziel haben, so können sie in das nämliche Ziel übereinstimmen, und einen Effect hervorbringen, den sie von einander abgesondert nie würden hervorgebracht haben; so z. B. eine Magnetnadel kann ein Pfund Eisen nicht heben; vereinige ich aber mehr solche Nadel, so werden sie es heben.

Allein

Allein die Denkungskraft hat ein inneres Ziel; sie stellt sich, und nicht einem andern die Gegenstände, und das unmittelbare, oder mittelbare Verhältniß derselben vor; daher aus zwey denkenden Substanzen die eine so wenige wissen würde, was die andere denkt, wie wenig ich weiß, was ein anderer Mensch denkt; sie könnten also niemals zusammenkommen, um einen vollständigen Gedanken hervorzubringen. Hieraus kann sich H. Metz sowohl von der Kantischen Sophistikerey, als auch von der Vollständigkeit des für die Einfachheit der Seele angeführten Beweises hinlänglich überzeugen.

Numerische Identitat der Person. Kants Beweis

64. Der dritte psychologische Satz, den Kant angreift, ist: **die Seele ist numerischidentisch**: und der Beweis, den er dafür anführet, ist: **ich bin mir der numerischen Identität meiner Selbst bey allem Wechsel meiner Vorstellungen bewußt, oder bey allen meinen Gedanken, und ihrem Wechsel bleibe ich doch immer dasselbe, was ich vorher war, also ist mein Ich numerischidentisch, mithin Person** (Metz §. 49.) Hier ist wiederum eine Wortspielerey: ich bin Person, nicht weil ich numerischidentisch bin, sondern weil ich ein vernünftiges Suppositum bin. Nun fragt es sich, ob mein Ich, ob meine Person der Zahl nach in jedem Alter meines Lebens, immer die nämliche sey. Wenn

man meine Personalität von meinem physischen Wesen abhangen läßt; so ist dieselbe nicht immer numerischidentisch; denn bey jeder Veränderung, die in meiner Seele, oder in meinem Körper vorgeht, ändert sich auch mein physisches Wesen, folglich auch in dieser Rücksicht meine Person: läßt man sie aber von meinem metaphysischen Wesen abhangen, welches darin besteht, daß ich ein vernünftiges Thier, ein aus Leib und einer vernünftigen Seele bestehendes Suppositum bin, wie sie die Menschen überhaupt, und die meisten Philosophen abhangen lassen; so ist sie immer numerischidentisch; denn bey aller Veränderung, die, seitdem ich lebe, in meiner Seele, oder in meinem Körper vorgegangen ist, weiß ich doch, daß die nämliche Seele, welche in mir vor zwanzig Jahren dachte, noch heut zu Tage denke, und daß ich den nämlichen Körper, den ich vor zwanzig Jahren trug, noch heut zu Tage trage. Hierin kann Kant, dem sein Körper selbst eine bloße Erscheinung ist, natürlicher Weise nicht übereinstimmen; darum führt er nur aus seinem Bewußtseyn den Beweis für die numerische Identität seines Ichs an.

ist kein Trugschluß.

Ist aber der angeführte Beweis ein Trugschluß? wenn man ihm glaubt, so muß ers seyn, wie in den vorigen; denn er beweist, sagt H.

Metz,

Metz, eine bloß logische Identität des Ichs in meinem Bewußtseyn, als eines bloß logischen Subjekts. Und folgert hieraus *per sophisma Figuræ dictionis* die objektive Identität der Seele als Objekts, das jener logischen Vorstellung: ich denke: zum Grunde liegt. Allein dies ist die nämliche Sophistikation, als in den vorigen Beweisen: um es zu zeigen wende ich den Kantischen Beweis so um: jetzt denke ich, daß z. B. die Irreligion viel schädlicher ist, als der Phanatism: nun dachte ich vor zwanzig Jahren das nämliche, wie mir mein Bewußtseyn bezeugt; ich bin also jetzt der nämliche, der ich vor zwanzig Jahren war: nun frage ich: ist das Ich in diesem Beweise ein bloß logisches Subjekt, oder bedeutet es ein wirkliches Objekt, nämlich die Seele, deren numerische Identität bewiesen wird? wenn H. Metz sagt, das Ich in diesem Beweise sey ein bloß logisches Subjekt, so muß er beweisen, daß ein logisches Subjekt wirken, daß es diesen Gedanken: die Irreligion ist viel schädlicher, als der Phanatism: hervorbringen könne: so lang ers aber nicht thut, und dieses wird er niemals thun, weil zum Wirken ein existirendes Objekt, eine physische Substanz erfodert wird, so lang werde ich behaupten, das Ich auch in Kants

Beweisen bezeige, selbst wider seinen Willen, ein wirklich existirendes Objekt, nämlich die Seele, und nicht ein bloß logisches Subjekt, welches außer dem Urtheile nichts ist.

Ein v. Kant erdichteter Satz d. Psychologie.

65. Der vierte psychologische Satz ist: **das Daseyn der Seele ist allein gewiß, das Daseyn der äußern Gegenstände aber zweifelhaft:** Kant mag diesen Satz in Hume, oder je einem andern Sceptiker gelesen haben; so hat er ihn doch in Leibnitz, Wolf, und dergleichen Philosophen gewiß nicht gelesen; denn diese erkennen sowohl dem Daseyn der Seele, als dem Daseyn der äusserlichen Gegenstände eine Gewißheit an, mit dem einzigen Unterschiede, daß sie dem ersteren eine metaphysische, und dem zweyten eine physische Gewißheit anerkennen. Was das Daseyn der äußerlichen Dinge anbelangt, habe ich §. 9. u. f. hinlänglich bewiesen; daher ist hierorts nicht nothwendig, daß ich den Beweis, den Kant für seinen Satz anführet, herbringe, und widerlege. Dies aber muß ich bemerken, was hierüber H. Metz §. 50. hinzusetzt.

Das Daseyn der Seele wird nicht, wie das der Erscheinungen unmittelbar wahrgenommen.

Er sagt: **die Erscheinungen existirn lediglich in uns, und ihr Daseyn wird von uns unmittelbar wahrgenommen, so gut, als das Daseyn unserer Seele, als denkenden Subjekts, folglich sind wir von dem Daseyn**

der

der Körper (als Erscheinungen) eben so gewiß, als vom Daseyn des denkenden Subjekts selbst. Hier erkennet H. Metz, daß die Seele ein existirendes Subjekt sey; sie ist also nicht mehr ein bloß logisches Subjekt, welches eine Seele voraussetzt, und außer derselben nichts ist: wozu also eine so lange Spielerey mit dem Ich als einem denkenden Subjekte, welches die Seele bedeuten muß. Hernach ist es wahr, daß wir das Daseyn unserer Seele unmittelbar wahrnehmen? Die Kantischen Philosophen, welche von ihrer Seele gar nichts wissen wollen, sagen, ja; aber alle die andern Philosophen, welche in ihren Psychologien soviel, und so wichtige Sätze von ihrer Seele beweisen, sagen, nein· sie sagen, wir nehmen nur das Daseyn unserer Gedanken unmittelbar wahr, und folgern daraus das Daseyn des Subjekts, welches sie hervorbringt. Endlich behauptet wohl H. Metz etwas neues, wenn er sagt, **daß wir von dem Daseyn der Körper, als Erscheinungen, eben so gewiß sind, als von dem Daseyn des denkenden Subjekts selbst?** gewiß nicht; denn auch die andern Philosophen, welche beweisen, daß der innere Sinn, wenn er uns betrüge, das nämliche zugleich uns vorstellen, und nicht vorstellen würde, behaupten, daß wir vom Daseyn unserer Vorstellungen, wären diese

auch

auch lauter Einbildungen, eben so gewiß sind, als vom Daseyn unseres denkenden Subjekts: H. Metz gewinnt also mit der Gewißheit seiner Erscheinungen gar nichts. Aus dem, was ich bisher von der menschlichen Seele abgehandelt habe, kann jeder vernünftige Leser entscheiden, ob die rationale Psychologie, wie H. Metz behauptet, und nicht vielmehr die Kantische Lehre von der Seele **ein Gewebt von lauter Trugschlüssen, und für uns eine unmögliche Wissenschaft sey.**

Achtes Hauptstück.

Vertheidigung der rationalen Cosmologie wider Kants Angriffe.

Vier Kantische Reihen der Bedingungen in d. Welt. Die erste ist Raum, und Zeit;

66. Ich habe §. 55. aus H. Metz gezeigt, wie nach Kants Meinung die Form des hypothetischen Vernunftschlusses die Vernunft auf die cosmologische Idee **Welt** führen, und wie diese die Vernunft wiederum zur Vervollständigung der Reihe von Bedingungen, welche in der Welt, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen, angetroffen wird, antreiben müsse. Jetzt erzehlt uns H. Metz §. 51. 52. die Zahl der Reihen von dergleichen subordinirten Bedingungen, die der scharfsichtigste Kant nach der Tabelle seiner Kategorien in der Welt entdecket hat: diese sind weder mehr noch weniger

als

als vier. Nach der Quantität sind Zeit und Raum, als ursprüngliche Quanta continua aller Phänomene, **die erste Reihe** von diesen Bedingungen; denn **die gegenwärtige Zeit**, sagt H. Metz, **ist nicht möglich ohne die zunächst vorhergehende, und diese wieder nicht, ohne eine andere vorausgehende. Eben so setzt jeder begrenzte Raum einen andern voraus, der ihn begrenzt u. s. f.** Diese Reihe von Bedingungen betrifft die Dauer, und Ausdehnung der Welt. In diesem nämlichen §. sagt H. Metz, daß die Kategorie der Substanz und Accidenz keine Reihe von subordinirten Bedingungen bilde, weil **die Accidenzen bloß neben einander in dem Verhältnisse der Coordination existirn:** existirn aber auch die Theile des Raumes, dieses unendlichen Individuums, nicht neben einander? wie können sie also eine Reihe von subordinirten Bedingungen bilden? H. Metz läßt, wenigstens dem Scheine nach, die Realitäten zu; setzt auch jede begrenzte Realität eine andere Realität voraus, die sie begrenzt?

daher ist die Welt der Dauer, und Ausdehnung nach unendlich.

Aber lassen wir diese ungestimmte Redensart den Kantischen Philosophen zu, und kommen zu dem ersten Lehrsatz, den Kant nach dieser Kategorie in seiner Transscendentalcosmologie für uns vorbereitet hat, nämlich: **die Welt ist sowohl**

der

der Dauer, als der Ausdehnung nach unendlich: der Beweis ist sehr leicht: Raum und Zeit sind Prädikate der Sinnenwelt; nun sind Raum und Zeit unendliche Größen; also ist die Welt sowohl 2c. Es ist aber hiebey wohl zu bemerken, daß die Sinnenwelt nur in der Erscheinung, nur in der Kantischen Sinnlichkeit unendlich ausgedehnt, und unendlich dauerhaft ist, eben so, wie es Kant selbst ist: außer ihm aber ist das Reale der Erscheinung, das unbestimmte Etwas = x, folglich gar und ganz unbekannt sowohl der Dauer, als der Ausdehnung nach.

Die zweyte ist d. unendliche Theilbarkeit der Welt als eines Dinges an sich.

Jedoch muß eben dieses unbekannte x nach der Kategorie der Qualität die zweyte Reihe von subordinirten Bedingungen begründen; denn Kant, der von demselben nichts weiß, weiß doch, daß es ein Ding an sich ist, dem nicht nur intensive Größe, wie H. Metz §. 31. zu beweisen glaubte, sondern auch eine extensive zukömmt, weil es ein Ganzes ist, das aus Theilen, als seinen Bedingungen besteht. In jedem Ganzen stehen die Theile neben einander; in diesem allein nicht so; denn diese Theile machen eine Reihe von subordinirten Bedingungen, in derer Regresse von der einen zu der andern die Vernunft eine absolute Vollständigkeit in der Theilung der Materie (d. i. des unbestimmten Etwas) fodert.

Die

Die **dritte Reihe** von subordinirten Bedingungen machen Ursache und Wirkung nach der Kategorie der Relation aus: denn beym Entstehen einer jeden Erscheinung muß es eine Ursache geben; da aber **jede Ursache als bedingt angenommen werden muß** (nicht mehr angesehen werden **kann**, wie H. Metz oben §. 57. gesagt hat); so muß es beym Entstehen jeder Erscheinung eine Reihe von subordinirten Bedingungen geben, derer Totalität die Vernunft ihrer Natur gemäß fodert. Endlich nach der Kategorie der Modalität bildet das Zufällige im Daseyn die **vierte Reihe** von Bedingungen, derer absolute Vollständigkeit nur in einer allerersten Ursache angetroffen wird. Hieraus folgert Kant, daß es auch vier cosmologische Ideen gebe, welche die Vernunft treiben, die absolute Vollständigkeit zu suchen, 1) in Rücksicht des Raums und der Zeit; 2) in der Theilung der Materie; 3) in der Entstehung einer Erscheinung; 4) in der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung. Daß dieses alles richtig, und bestimmt sey, können wir auf das Wort des H. Metz glauben: jetzt will ich das Weitere, so H. Metz nach Kant daraus folgert, herbringen.

Die dritte ist die Reihe d. Ursachen u. Wirkungen.

Die vierte ist die Reihe der zufälligen Dinge.

67. Die Vernunft wollte, wie billig, ihrem natürlichen Triebe genug thun; sie wollte in

Vier Kant. Antinomien d. Vernunft

allen

allen vier Reihen die Vollständigkeit der Bedingungen, das Unbedingte haben; daher gerieth sie auf vier Behauptungen, wovon einer jeden, nach eben so scheinbaren, und bündigen Gründen, als diejenigen sind, worauf sie beruht, eine ihr widersprechende gegenüber steht, weswegen sie auch Antinomien der Vernunft genannt werden. Diese Antinomien der Vernunft konnten die vorigen Philosophen unmöglich entdecken, weil sie die Welt nicht als Idee, sondern als Ding an sich betrachteten, woraus nothwendig folgte, daß sie in ihren Cosmologien keine andere Lehrsätze von der Welt behaupten konnten, als diejenigen, die sie nach dem natürlichen Triebe der Vernunft bisher behauptet haben. Die Ehre, diesen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, dieses, wie H. Metz meint, merkwürdigste Phönomen zu entdecken, war dem scharfsichtigsten Kant vorbehalten, welcher allererst eingesehen hat, daß sich die Gegenstände nach den Kenntnissen richten, daß sie als Dinge an sich für uns Menschen unerkennbar seyn müssen.

Nachdem ich aber diese zwey Hypothesen im Vorhergehenden widerlegt habe, und zwar die erste §. 30. und die zweyte §. 37. u. f.; so könnte ich die von Kant auf falsche Voraussetzungen gebauten Antinomien mit Rechte übergehen: dies könnte ich

mit noch so mehr Rechte thun, weil ich zum voraus sagen kann, daß, da die andern Philosophen in ihren Behauptungen von der Welt, selbst nach Kants Systeme, den natürlichen Trieb der Vernunft befolget haben, Kant wider die Natur der Vernunft verfahren müsse, wenn er seine vermeinten Antinomien der Vernunft beweisen will. Weil aber H. Metz saget, daß sich die Vernunft aus dem Widerstreite mit sich selbst **nicht anders helfen kann, als durch die Annahme des Satzes, daß wir die Gegenstände nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen;** so will ich diese Kantischen Antinomien anführen, und untersuchen, ob sie wirklich für die Unerkennbarkeit der Dinge an sich einen so kräftigen Beweis leisten.

Erste Antinomie.

68. Die erste Antinomie besteht in diesen entgegengesetzten Sätzen: **die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach begrenzt: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach unbegrenzt.** Beweis: **die Welt hat einen Anfang in der Zeit;** denn sonst wäre die Reihe der aufeinanderfolgenden Zustände der Dinge bis zu jedem gegebenen Augenblicke **unendlich**, weil bis dahin eine Ewigkeit verflossen wäre; und zugleich nicht **unendlich**, weil sie niemals successiv vollendet werden

den könnte: **sie hat auch keinen Anfang in der Zeit;** denn sonst wäre der Welt nur eine leere Zeit vorhergegangen, welche so wenig die Bedingung des Daseyns, als des Nichtseyns eines Dinges enthält. Eben so **ist die Welt dem Raume nach begrenzt;** denn sonst wäre sie ein unendliches Ganze, welches von uns weder auf einmal angeschauet, weil es unendlich ist, noch durch eine successive Addition gedacht werden könnte, weil dazu eine unendliche Zeit verlaufen müßte, welches widersprechend ist: **sie ist auch dem Raume nach unbegrenzt;** denn sonst wäre die Welt in einem grenzenlosen leeren Raume, und stünde mit ihm in einem Verhältnisse, welches = o eben darum seyn würde, weil ein leerer Raum für uns gar nicht wahrnehmbar ist. Diese sind die Beweise, die H. Metz §. 53. für die erste Antinomie syllogistisch anführet; sie sind aber bloß von Kant erdichtete Beweise; denn diejenigen, welche von den übrigen Philosophen angeführet werden, lauten ganz anders.

Wahre Beweise für d. Anfang, und die Begrenzung der Welt.

Die Welt, sagen diese, hat einen Anfang, weil sie als ein zufälliges, und zum Existirn unzulängliches Ding von einer Ursache muß hervorgebracht worden seyn, und zwar **mit der Zeit,** weil sie sonsten einen Anfang, und keinen Anfang gehabt haben würde. Eben so sagen sie, die Welt

ist

ist begrenzt, sowohl weil ein zufälliges Ding unendlich nicht seyn kann, als auch weil die wirklich unendliche Zahl der Theile, die sie haben würde, unmöglich ist. Wider diese Beweise, welche bisher von so vielen Atheisten umsonst angefochten worden sind, hätte H. Kant losziehen sollen, nicht neue erdichten, die von den andern Philosophen nie anerkannt worden sind: auf diese Weise kämpft er mit seinen Schatten, nicht aber mit den Philosophen, noch weniger mit der Vernunft.

Fehlerhaftes der Kantischen Beweise.

Dem ungeachtet will ich die Richtigkeit der Kantischen Beweise etwas prüfen: wenn die Welt einen Anfang nicht gehabt hätte, wäre die Reihe der aufeinanderfolgenden Zustände bis zu jedem gegebenen Augenblicke wirklich darum unendlich, weil bis dahin eine Ewigkeit würde verlaufen seyn? wenn Kant so meint, so zeigt er, daß er einen sehr unächten Begriff von der Ewigkeit habe; denn die wirkliche Ewigkeit hat keinen Anfang und kein End, und die Kantische Ewigkeit hat bey jedem Augenblicke ein End. Hätte er gesagt, daß die Zahl der vorhergehenden Zustände wirklich unendlich, und zugleich nicht unendlich seyn würde; so würde er noch etwas gesagt haben. Im Gegenbeweise sagt er, wenn die Welt einen Anfang gehabt hätte, so würde die vorhergehende leere Zeit eine Bedingung des Daseyns der Welt gewesen

seyn:

seyn: Kanten allein ist erlaubt, den Grund des Daseyns eines Dinges in dem Leeren zu suchen; die andern Philosophen suchen ihn aber in dem Vollen, in einer dazu hinreichenden Ursache, welche nie hinreichend ist, wenn sie die nothwendigen Bedingungen nicht mitführet: ist aber die Zeit eine nothwendige Bedingung des Daseyns eines Dinges? gewiß nicht; es ist vielmehr, wie ichs schon bewiesen habe, das Daseyn der Dinge eine nothwendige Bedingung der Zeit, weil diese ohne eine Aufeinanderfolgung der Dinge nicht einmal gedenkbar ist; können nun die Dinge aufeinander folgen, ohne da zu seyn?

Im zweyten Beweise sagt Kant, die Welt sey dem Raume nach begrenzt, weil wir einen unbegrenzten Raum weder auf einmal, noch auf successive Male denken können: hängt aber die Begrenzung, oder die Grenzenlosigkeit eines Dinges von unserer Gedenkbarkeit, und nicht vielmehr von dem Wesen des Dinges selbst ab? Im Gegenbeweise sagt er, die Welt sey auch unbegrenzt, weil sonst ihr Verhältniß zum leeren Raume = o seyn würde: hat er aber vorher bewiesen, daß das Etwas mit dem Nichts, daß die Welt mit dem leeren Raume in einem Verhältnisse stehen müsse? Warum meint er, daß die Welt mit dem leeren Raum im Verhältniß nicht stehen könne? vielleicht

weil

weil es zwischen dem begrenzten, und unbegrenzten Raume so wenig ein Verhältniß geben kann, wie wenig es zwischen dem endlichen, und unendlichen Dinge eins gibt? ach! nein; sondern weil der leere Raum für uns gar nicht gedenkbar ist: o der prächtige Philosoph! er muß selbst in dem reellen Raume einen leeren, ohne welchen er sich nicht würde bewegen können, finden, und in seinem einbildlichen Raume findet er keinen leeren!

Zweyte Antinomie.

69. Die zweyte Antinomie besteht in diesen zwey entgegengesetzten Sätzen: **Alles in der Welt ist einfach, oder besteht aus einfachen Theilen: Nichts in der Welt ist einfach, oder besteht aus einfachen Theilen.** Beweis: **Alles ist einfach**, weil sonst bey der Aufhebung der Zusammensetzung, welche als eine Accidenz weggedacht werden kann, gar nichts übrig bleiben würde: **Nichts ist einfach**, weil jeder Theil des Raumes, den die Theile des zusammengesetzten Dinges einnehmen müssen, wiederum ein theilbarer Raum ist: diese Beweise führet H. Metz §. 54. wiederum syllogistisch an.

Zwey Beweise wider die unendliche Theilbarkeit der Materie.

Zwey sind die Beweise, welche die Philosophen wider die unendliche Theilbarkeit der Materie, und für die Einfachheit der Theile, woraus ein zusammengesetztes Ding besteht, anführen; der erste ist, weil die Theile, wenn sie wiederum zu-

sam-

sammengesetzt wären, von dem Ganzen sich nicht unterscheiden würden (denn das zusammengesetzte Ding ist von dem zusammengesetzten Dinge gar nicht unterschieden); und der zweyte, weil es in jedem zusammengesetzten Dinge eine unendliche Zahl der wirklichen Theile geben würde, welche Zahl, wie ich §. 19. bewiesen habe, widersprechend ist.

Kants Beweis untauglich, u. Gegenbeweis falsch.

Kant führt keinen von diesen Beweisen, sondern einen an, der wider diejenigen, welche die unendliche Theilbarkeit der Materie vertheidigen, gar nicht taugt; denn diese behaupten, die Zusammensetzung sey der Materie wesentlich, und lasse sich von derselben gar nicht wegdenken. Der Gegenbeweis ist aber ganz falsch; denn auch in dem mathematischen Raume gibts untheilbare Punkte, wie es die Mathematiker durch zwey Linien, die sich in einem Punkte einander schneiden, vollständig beweisen.

Zwey widersprechende Sätze können nie zugleich falsch seyn.

70. Ich habe bewiesen, daß Kant mit sich selbst, und nicht mit den andern Philosophen streite, und daß seine unvernünftigen Beweise und Gegenbeweise ihn, und nicht die menschliche Vernunft verunehren müssen: jetzt will ich sehen, wie Hr. Metz mit seinem Kant über diese zwey Antinomien vernünftle. Er sagt §. 57., in beyden Antinomien seyn die Sätze und Gegensätze falsch, obwohl sie widersprechend sind. Jetzt höre ich zum ersten

Mal,

Mal, daß zwey widersprechende Sätze zugleich falsch seyn können; stimmt aber dies mit Kants Lehre überein? er verschafft sich sein Ideal Gottes durch allmalige Hinzusetzung eines von zwey widersprechenden Prädikaten; wenn aber beyde falsch seyn können, kann er wohl eins hinzusetzen? Aber wie beweist H. Metz, daß zwey widersprechende Sätze falsch seyn können? er beweist es durch folgende Beyspiele: **ein vierecktigter Zirkel ist rund: ein viereckigter Zirkel ist nicht rund.** Diese sind der Form nach subkonträre Sätze, welche doch auf kontradiktorische so zurückgebracht werden können: **kein viereckigter Zirkel ist rund: ein viereckigter Zirkel ist rund:** oder auch **jeder viereckigter Zirkel ist rund: ein viereckigter Zirkel ist nicht rund.** Sind aber diese zwey Sätze: **kein viereckigter Zirkel ist rund: ein viereckigter Zirkel ist nicht rund:** nicht wahr? wenn es wahr ist, daß das Unmögliche keines positiven Prädikats fähig ist; so sind sie gewiß wahr, und H. Metz beweist das Gegentheil dadurch nicht, daß er sagt: **der Zirkel muß rund seyn;** denn hier ist die Rede nicht vom bloßen Zirkel, sondern von dem **viereckigten,** der unmöglich rund seyn kann. Was ich von diesen widersprechenden Sätzen gesagt habe, das gilt von allen widersprechenden Sätzen, in welchen, wie in den vorigen, das

M Sub-

Subjekt selbst widersprechend ist: so z. B. in diesen: **jeder erschaffene Gott ist allmächtig: ein erschaffener Gott ist nicht allmächtig:** oder **kein erschaffener Gott ist allmächtig: ein erschaffener Gott ist allmächtig:** ist der zweyte und dritte Satz wahr; der Grund davon ist, weil, wie unmöglich es ist, daß **das nämliche zugleich** sey, und **nicht** sey, es eben so unmöglich ist, daß **das nämliche zugleich weder sey, noch nicht sey.**

Die Welt als Ding an sich ist nach Kant unmöglich.

Aber lassen wir den Kantischen Philosophen wider die Vernunft zu, daß die angegebenen widersprechenden Sätze beyde falsch seyn; was folgt hieraus? es folgt, sagt H. Metz, daß auch in den angeführten Antinomien beyde Sätze und Gegensätze falsch sind: aber warum? weil in denselben **die Welt als Ding an sich betrachtet wird;** nun ist die Welt, als Ding an sich, eben so widersprechend, als ein viereckigter Zirkel. Sehet, was für ehrliche Leute diese Philosophen sind: sie versprechen uns die Antinomien der Vernunft so zu beweisen, daß wir uns daraus nicht anders helfen werden, als **durch die Annahme des Satzes, daß wir die Gegenstände nicht erkennen, wie sie es an sich sind** (folglich als Dinge an sich), **sondern nur wie sie uns erscheinen;** und jetzt setzen sie ihren Beweisen voraus, **die Welt als Ding an sich sey ein unmögliches Ding!** Daß

die-

dieses im Kantischen Systeme so sey, daß das unbestimmte Etwas Kants unmöglich, und gleich Zero sey, habe ich §. 39. erwiesen; da gieng mir nur sein Geständniß ab; da ich aber jetzt auch dieses habe, so kann ich meiner dortigen Behauptung noch hinzusetzen, er bekenne selbst, ein dogmatischer Idealist zu seyn.

Dritte Antinomie.

71. Die dritte Antinomie besteht in diesen entgegengesetzten Sätzen: **Nicht alles geschieht in der Welt nach Naturgesetzen, sondern es gibt auch eine Causalität durch Freyheit: Alles in der Welt geschieht nach Naturgesetzen, und es gibt keine Freyheit.** Beweis des ersten Satzes: wenn alles in der Welt nach Naturgesetzen geschähe, so würde es eine unendliche Reihe der subordinirten Ursachen ohne die erste, folglich eine Reihe von Bedingten und Bedingungen geben, welche niemals könnte vollendet werden: **nun aber fodert das Gesetz der Natur, daß nichts ohne hinreichend bestimmte Ursache in der Welt geschehe;** es gibt also eine erste Ursache, welche **von selbst eine Reihe von Erscheinungen anfangen kann, d. i. eine Causalität durch Freyheit.** Beweis des Gegentheils: da in der Welt als einem Ganzen alle Erscheinungen nach dem Causalitätsgesetze zusammenhangen; so würde in der Welt, wenn es eine Freyheit,

 ein

ein Vermögen gäbe, eine Reihe von Handlungen allererst anzufangen, etwas ohne eine vorhergehende Ursache anfangen können (denn der Zustand, in welchem die Causalität durch Freyheit eine Reihe anfängt, würde als Wirkung von dem vorhergehenden Zustande nicht bestimmt werden); nun widerspricht dieses dem Causalitätsgesetze, und zerstört alle Erfahrung: es gibt also keine Causalität durch Freyheit (Metz §. 55).

Kants Beweis, u. Gegenbeweis sind falsch.

In beyden diesen Beweisen steckt der Betrug in dem Causalitätsgesetze, welches nach Kant eine unendliche Reihe von Bedingtheiten und Bedingungen ohne eine erste Bedingung, von subordinirten Ursachen ohne eine erste Ursache bedeuten muß: wie falsch aber, und unmöglich in dieser Bedeutung es sey, habe ich §. 17. bewiesen: daher sind Kant, und seine Anhänger so lange unbefugt, einen Gebrauch davon zu machen, bis sie meine Beweise nicht werden widerlegt haben. Weil sie aber dieses nie thun werden, so sage ich, im ersten Beweise sey der Obersatz falsch; weil eben dazumal keine unendliche Reihe von subordinirten Ursachen statt haben kann, wenn alles nach den Naturgesetzen, (worunter auch das Causalitätsgesetz enthalten ist) so geschieht, wie es im Untersatze angedeutet wird. Im Gegenbeweise hingegen ist der Obersatz mit der ersten Causal zwey-

deu-

deutig, und der Untersatz schlechthin falsch; denn, wenn die freye Ursache etwas handelt, da hat zwar die Handlung ihre Ursache in der Freyheit, aber die Freyheit hängt von keiner vorhergehenden Ursache ab, weil sie ein actives Princip ist, welches sich sowohl zum Handeln, als zum Nichthandeln bestimmen kann. Dies zerstört die Erfahrung nicht, und Kant würde es selbst gestehen, wenn er im Stande wäre, seinen inneren Sinn zu berathschlagen, und uns aufrichtig zu erzehlen, was derselbe bey den meisten Handlungen ihm meldet. Will aber Kant die Freyheit selbst von einer andern vorhergehenden Ursache, und diese von einer dritten, u. s. f. abhangen lassen; so hebt er nicht nur die Freyheit auf, was er doch hier Mine macht, nicht aufheben zu wollen, sondern auch das Causalitätsgesetz, welches, wie §. 17. bewiesen worden ist, aufhört ein solches zu seyn, sobald eine unendliche Reihe von subordinirten Ursachen ohne die erste gestattet wird.

Vierte Antonomie.

72. Die vierte Antinomie besteht in diesen entgegengesetzten Sätzen: **es existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen, als die erste Ursache der Welt, und selbst zur Welt gehörig: es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in, noch ausser der Welt** (Metz. §. 56.). Ob der Künstler zu seinem Kunstwerke ge-

gehöre, hat bisher Niemand gefragt, noch weniger, ob das unendliche und nothwendige Wesen zu dem endlichen und zufälligen gehöre: diese Frage war Kanten vorbehalten, der ohne dieselbe seinen Irrthum nie so gut würde versteckt haben. Aber zu dem Beweise des ersten Satzes: **wenn ein nothwendiges Wesen nicht existirt**, sagt H. Metz, **so ist alles in der Welt zufällig, und bedingt**, dies widerspricht, **weil alles Bedingte das Unbedingte, als seinen letzten Träger fodert**; also rc. existirt nun das nothwendige Wesen, und fängt es eine Reihe der Dinge in der Welt an, so muß es zu der Welt gehören; denn **vor jedem Anfange muß eine Zeit vorher gehen, in welcher das Angefangene noch nicht war**; das nothwendige Wesen muß also zu der Zeit, und, da die Zeit zu der Welt gehört, auch zu der Welt gehören.

Den Gegenbeweis will ich ganz mit den Worten des H. Metz herbringen: **wäre ein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt, als einem Ganzen der Erscheinungen, so würde es in der Reihe der Veränderungen der Welt einen schlechthin nothwendigen unbedingten Anfang geben, was doch dem Gesetze der Causalität widerspricht, nach welchem jede Ursache in der Erscheinungswelt**

wie-

wieder bedingt ist. Also müßte die Reihe der Weltveränderungen selbst anfangslos und nothwendig seyn. Dies aber ist unmöglich. Denn alle Theile dieser Reihe sind zufällig und bedingt, folglich kann aus ihnen kein Ganzes entspringen, das nothwendig ist. In der Welt also existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen. Es existirt aber auch nicht außer der Welt; denn wäre es, als Ursache der Welt, außer der Welt; so müßte es, weil es die ganze Reihe der Weltveränderungen zuerst anfängt, selbst anfangen zu handeln. Seine Causalität also würde in die Zeit, eben darin aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich das nothwendige Wesen selbst nicht ausser der Welt existiren, was doch der Voraussetzung widerspricht. Dieser Gegenbeweis, wenn man die Zweydeutigkeiten beseitiget, muß so lauten: wenn ein schlechthin nothwendiges Wesen existirt; so muß es der Reihe der Weltveränderungen einen unbedingten, und schlechthin nothwendigen Anfang geben (was dem Causalitätsgesetze widerspricht): gibt es nun besagter Reihe einen unbedingten, und schlechthin nothwendigen Anfang; so ist die ganze Reihe schlechthin nothwendig; wenn also ein nothwendi-

ges

ges Wesen existirt, so ist die Reihe der Weltveränderungen schlechthin nothwendig: dieses widerspricht, weil aus den Theilen der Reihe, die alle zufällig sind, ein schlechthin nothwendiges Ganze nicht entspringen kann: das nothwendige Ding existirt also nicht. Der zweyte Theil des Gegenbeweises ist in Rücksicht der Zeit eben der nämliche, der im ersten Beweise vorkömmt.

Aechter Beweis für das Daseyn des nothwendig. Wesens.

Diese fragen: existirt ein nothwendiges Wesen? wann? und wo? sind von einander unterschieden, und fodern abgesonderte Antworten, und Beweise: allein Kant, der doch von seinen ideirten Gott behauptet, er sey **ewig** und **allgegenwärtig** (Metz §. 89), vermengt hier in Rücksicht des schlechthin nothwendigen Wesens alle diese Fragen in eins, und spielt nach seinem Belieben mit Zeit und Ort, um seine vermeinte Antinomie geltend zu machen. Er kann sich zwar mit seinen verwirrten Ausdrücken verführen; er wird aber nie die gescheuten Philosophen verführen; denn diese beweisen das Daseyn des schlechthin nothwendigen Wesens ganz anders, als er vorgibt. Sie sagen: jedes zufällige Ding ist unzulänglich zu existiren, und fodert eine Ursache, von welcher es hevorgebracht werde; also auch alle zufällige Dinge, wären sie auch der Zahl nach unendlich, sind unzulänglich zu existiren, und fodern

eine

eine Ursache, von welcher sie hervorgebracht werden: außer der Zahl aller zufälliger Dinge gibts nur das schlechthin nothwendige (denn jedes Ding ist entweder zufällig, oder nothwendig): die zufälligen Dinge fodern also zum Existiren das schlechthin Nothwendige, von welchem sie hervorgebracht werden müssen: wenn also zufällige Dinge existiren, wie sie wirklich existiren, so muß auch das schlechthin nothwendige Ding existiren. Da dieses im existiren von keiner andern Ursache abhängt, so ist es die erste Ursache aller Dinge. Wider diesen Beweis, der allgemein angeführet wird, hätte Kant seine Antinomie beweisen müssen; weil er ihm aber zu schwer fiel, so hat er aus seinem Gehirne zwey Beweise ersonnen, die beyde falsch sind. Denn

Kants Beweis, u. Gegenbew. ist falsch; weil nicht das Wesen des nothwendig Dinges,

73. In beyden von Kant angeführten Beweisen ist der Obersatz falsch. Der erste Obersatz ist: **wenn kein schlechthin nothwendiges Wesen existirt, so ist das Seyn jedes Dinges in der Erscheinungswelt zufällig und bedingt.** Nein, H. Kant! wenn das nothwendige Wesen nicht existirt, so ist zwar in ihrem Sinne alles bedingt, aber nicht zufällig; denn alles würde von nothwendigen Bedingungen, von blinden Ursachen abhangen, welche unmöglich ihre Wirkung auslassen könnten; da entstünde der Fatalism. Ihr hy-

hypothetischer Obersatz ist also falsch, weil das Bedingte in der Bedingung nicht enthalten ist. Eben so, und aus der nämlichen Ursache ist auch dieser andere Obersatz falsch: **wäre ein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt, als einem Ganzen der Erscheinungen; so würde es in der Reihe der Veränderungen der Welt einen schlechthin nothwendigen unbedingten Anfang geben.** Wiederum, nein, H. Kant! Wenn das Wesen des schlechthin nothwendigen Dinges der Anfang aller Weltveränderungen wäre; da wäre das Bedingte wegen der Bedingung währ; da könnten Sie schliessen: **also müßte die Reihe der Weltveränderungen selbst anfangslos** (vermuthlich weil der Anfang derselben das nothwendige Wesen wäre), **und nothwendig seyn,** aber in diesem Falle müßten Sie noch hinzusetzen, daß die Weltveränderungen nicht auf einander folgen, sondern alle zugleich mit dem nothwendigen Dinge eben so existirn müßten, wie die Attribute eines Dinges mit dem Wesen zugleich existirn müssen; denn wo der schlechthin zureichende Grund da ist, da muß auch das Gegründete nothwendig seyn.

sondern sein freyer Wille die Ursache d. Welt ist.

Da also das Wesen des nothwendigen Dinges in der Reihe der Weltveränderungen den Anfang nicht geben kann; so muß man sagen, daß

der

der freye Wille desselben der besagten Reihe den Anfang so gebe, daß er ihn auch nicht geben konnte: gleichwie also der freye Wille selbst des schlechthin nothwendigen Wesens zufällig ist; so muß auch der Anfang der Welt, und alle ihre Veränderungen zufällig seyn; mithin fällt der ganze Gegenbeweis über den Haufen. Gehört aber dieses nothwendige Ding zur Zeit, und dadurch zu der Welt? Kant sagt, ja, 1) weil es vor jedem Anfange eine Zeit geben muß, in welcher das Angefangene noch nicht war, und 2) weil das nothwendige Ding selbst anfangen müßte zu handeln, was nur in der Zeit geschehen kann. Kant räsonnirt gut mit jedem Anfange, und mit jedem Handelnden in der Welt; aber sehr übel mit dem Anfange der Welt, und mit dem Urheber derselben; denn ohne eine Aufeinanderfolgung der Dinge kann die Zeit nicht einmal gedacht werden; da es also vor dem Anfange der Welt keine Aufeinanderfolgung gegeben hat, so hat es auch keine Zeit gegeben. Daher hat das schlechthin nothwendige Wesen (welches Gott ist) die Welt, und mit der Welt auch die Zeit in der Ewigkeit hervorgebracht, und da es auch unveränderlich ist, und in der Zeit nicht wollen kann, was es von Ewigkeit her nicht wollte; so hat es in keiner Zeit angefangen zu handeln, sondern von Ewigkeit her für die be-

stimm-

stimmte Zeit gewollt und gehandelt. Diese sind aber zu wichtige Lehrstücke, als daß sie in einem Abschnitte, wie sie von Kant geflissentlich eingewickelt worden sind, eben so gehörig entwickelt werden könnten.

In beyden Antinomien sind nach M. etz Sätze, und Gegensätze wahr,

74. Was sagt nun über diese zwey letzten Antinomien H. Metz? er sagt §. 58, daß gleichwie bey den ersten zwey Antinomien Sätze und Gegensätze falsch waren, eben so hier beyde wahr seyn können: aber warum? ist es, weil zwey widersprechende Sätze zugleich wahr seyn können? das könnte er sagen; weil er aber dazu keine Beyspiele, wie in den ersten zwey Antinomien, gefunden hat; so sagt er vielmehr, weil der Widerstreit, der auf einer bloß falschen Voraussetzung beruht, nur scheinbar ist. Um diese Voraussetzung verständlich zu machen, bemerkt er, daß alle Dinge, die wir erkennen, unter einem doppelten Gesichtspunkte gedacht werden können, 1) als **Erscheinungen**, 2) als **Dinge an sich**: werden sie als Erscheinungen gedacht, so können beyde Gegensätze der Antinomien wahr seyn; weil die Erscheinungen dem Causalitätsgesetze unterworfen sind, welches überall Nothwendigkeit, und einen unendlichen Regreß in der Reihe der Bedingungen involvirt: werden sie als Dinge an sich betrachtet; so können auch beyde Sätze der Antinomien

mien wahr seyn, weil das Ding an sich für uns in Bezug der Erkennbarkeit auf immer = x, ein unerkennbares Etwas bleibt. **Würde aber**, setzt er noch hinzu, **das Subjekt der Freyheit als bloße Erscheinung vorgestellet, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Denn es würde eben dasselbe (Freyheit) von einerley Gegenstand in derselben Bedeutung (als Erscheinung) zugleich bejahet und verneinet werden. Wird aber Naturnothwendigkeit nur auf Erscheinungen bezogen, und Freyheit auf das Ding an sich, das der Erscheinung zum Grunde liegt, so entspringt kein Widerspruch.**

Auch diese zwey Antinomien müssen nach H. Metz den übrigen Philosophen die Nothwendigkeit beweisen, den Grundsatz des kritischen Idealismus, daß nämlich **die Gegenstände, als Dinge an sich, nicht können erkennet werden**: anzunehmen, warum setzt aber Kant eben diesen Satz seinen Antinomien voraus? warum versteht er in den Sätzen **die Dinge an sich**, und in den Gegensätzen die **Erscheinungen**, wovon mit den andern Philosophen keine Rede ist? warum stellt er die nämlichen Lehrsätze, und die nämlichen Beweise derselben nicht dar, welche von den übrigen Philosophen dargestellet werden? heißt

aber nur nach einer unvernünftigen Voraussetzung Kants.

das

das die andern Philosophen widerlegen, und nicht vielmehr unter diesem Scheine die Welt betriegen wollen? Kant weiß von der Freyheit nichts; warum sucht er, ob es in der Welt eine Causalität durch Freyheit gebe? Eben so weiß er von den Dingen an sich gar nichts, warum will er jetzt denselben eine Freyheit zueignen?

Auch die Erscheinungen sind nicht schlechthin nothwendig.

Sie sagen, H. Metz! **die Erscheinungen unterliegen dem Kantischen Causalitätsgesetze, welches überall Nothwendigkeit, und einen unendlichen Regreß involvirt:** Sie müssen aber wissen, daß dieses Causalitätsgesetz sowohl in den Erscheinungen, als in den Dingen selbst unmöglich ist, wie ichs §. 17. erwiesen habe. Wollen Sie mich demungeachtet des Gegentheils einigermassen überzeugen; so sagen Sie mir die Erscheinungen ihrer Vorahnen, welche die Erscheinung ihres Vaters, und die ihrige an Ihnen hervorgebracht haben; oder sagen Sie mir wenigstens zwey oder drey subordinirte Erscheinungen, welche die Erscheinung der Sonne, des Mondes, der Sterne u. s. w. hervorgebracht haben: dieses muß Ihnen gar nicht schwer fallen, weil ihre Erscheinungen, und die unendliche Kette derselben in ihrer Sinnlichkeit, außer welcher Sie gar nichts kennen, nothwendig vorhanden seyn muß.

Beweis davon.

Auch ich halte dafür, daß manche meine Erscheinung in mir unter der Bedingung nothwendig sey, daß der Gegenstand auf die Werkzeuge meiner Sinne gehörig wirke; ich weiß aber zugleich, daß viele Erscheinungen von meinem Willen abhangen: so z. B. ich habe die Erscheinung von Ihnen nicht; ich könnte sie aber haben, wenn ich zu Ihnen reisen wollte: aber warum sollte ich zu Ihnen reisen, wenn die Erscheinung von Ihnen in der unendlichen Reihe meiner übrigen Erscheinungen nothwendig enthalten ist? sollte ich es thun, um ihr unbestimmtes Etwas meiner Sinnlichkeit gegenwärtig zu stellen? wenn es so ist, so hängt meine Erscheinung von Ihnen von ihrem unbestimmten Etwas ab; so ist sie nicht mehr schlechterdings nothwendig; so hängt sie nicht mehr von einer vorhergehenden Erscheinung ab; so fällt das ganze Kantische Causalitätsgesetz auch in Rücksicht der Erscheinungen über den Haufen.

Die Philosophen beschäftigen sich mit dem Realen, nicht mit den Erscheinungen

Nun wollten die Philosophen eben von diesem unbestimmten Etwas, welches nach Ihnen ein **Ding an sich** ist, und das Reale der Erscheinungen ausmacht, in ihren Cosmologien wissen, ob es einfach, oder zusammengesetzt, ob es zufällig oder nothwendig sey, ob es von einer ersten Ursache dem Daseyn nach abhange, oder nicht: sie bekümmern sich um Ihre Erscheinungen, um Ihre Träumereyen, und Einbildungen gar

nicht;

nicht; es ist das Reale, das Ding an sich, was sie suchen, und wovon sie ihre Sätze behaupten: weis Kant von demselben nichts, so soll er schweigen, und nicht vorgeben, als er die übrigen Philosophen bestritte. Er schweige aber, oder rede, so wird er doch durch seine transscendentalen Trugschlüsse die rationale Cosmologie der übrigen Philosophen so wenig zu Grunde richten, wie wenig er das Reale der Welt, und die Dinge an sich, wovon unser Wohlseyn abhängt, jemals zu Grunde richten wird: der prophezeite Umsturz derselben ist also eine Prahlerey der Kantischen Philosophen, welche gerne singen, was sie wünschen, nicht was wirklich ist.

Neuntes Hauptstück

Vertheidigung der rationalen Theologie wider Kants Angriffe.

75. Kant hat alle seine Kunstgriffe wider die Psychologie und Cosmologie ins Werk gesetzt, weil er vorhersah, daß er, ohne dieselben aus dem Wege zu bringen, auch Gott, den er fürchtet, und die wissenschaftliche Kenntniß desselben, die er haßet, nie würde wegräumen können. Gleichwie aber ich die Psychologie und Cosmologie von seinen Trugschlüssen gerettet habe; so hoffe

ich

ich jetzt noch leichter seine Versuche wider die rationale Theologie vereiteln zu können.

Dreyerley Beweise für das Daseyn Gottes.

Dreyerley Beweise haben die Philosophen für das Daseyn Gottes bisher gegeben: den ersten führten sie von der **Möglichkeit** des allerrealesten, allervollkommensten Wesens, den zweyten von dem **Daseyn** der zufälligen Dinge, und den dritten von der **Ordnung**, und **Zweckmäßigkeit** der weltlichen Dinge aus. Einige setzten einen vierten Beweis noch hinzu, den sie von dem Gemeinsinne der Menschen, von der Übereinstimmung derselben in dieses Urtheil: **es ist ein Gott**: ausführten: allein dieser Gemeinsinn beweist nicht so sehr das Daseyn Gottes, als daß die Kenntniß desselben dem Denkenden sich darbiete; denn die Menschen stimmen in das Urtheil: **es ist ein Gott**: eben darum überein, weil die Wahrheit desselben einem jeden Nichtschwachsinnigen hervorleuchtet. Kant nennt den ersten Beweis den **ontologischen**, den zweyten den **cosmologischen**, und den dritten den **physikotheologischen** Beweis, und meint durch seine systemmäßigen Grübeleyen alle drey Beweise über den Haufen zu werfen. Ob es ihm aber gerathe, will ich jetzt untersuchen; und weil diese Sache eine der allerwichtigsten ist, so will ich es nicht so sehr nach dem Abstrakte des H. Metz, als nach dem Originale

selbst des H. Kants untersuchen, und zwar erstlich an dem ontologischen.

Ontologischer Beweis.

Dieser Beweis muß nach H. Metz §. 60. so lauten: alles, was keinen Widerspruch enthält, ist möglich; nun involvirt das Daseyn des allerrealesten Wesens keinen Widerspruch; also ist es möglich. Das Daseyn ist aber selbst eine Realität, folglich muß ihm, da es das allerrealeste Wesen ist, folglich alle Realitäten besitzt, auch das Daseyn zukommen. Es existirt also wirklich, und zwar nothwendig. Mit der Form dieses Beweises sey es, wie es immer seyn mag; so muß er doch nach den Philosophen, die ihn anführen, so lauten: das allerrealeste, das mit allen unbegrenzten Realitäten versehene Wesen ist möglich; ihm kommen also alle die nur möglichen unbegrenzten Realitäten zu: nun ist das Daseyn eine Realität; ihm kommt also auch das Daseyn zu: das allerrealeste Wesen ist Gott; Gott kömmt also das Daseyn zu; d. i. es existirt Gott. Diesen nämlichen Beweis, obwohl mit andern Worten führt auch Kant an (Elementarl. 2. Th. 2. Abth. 2. Buch. 3. Hauptst. Seite 624. nach der dritten Auflage, nach welcher ich hier die Seiten immer andeuten werde.) Daß das allerrealeste

Wesen

Wesen möglich, und das Daseyn eine Realität sey, ist oben §. 56. bewiesen worden; daher fehlt dem angeführten Beweise gar nichts.

76. Dem ungeachtet wollten sich anfangs viele Philosophen durch diesen Beweis von dem Daseyn Gottes nicht überzeugen lassen, weil sie nicht begreifen konnten, wie dieser Beweis: **es ist möglich; es existirt also:** für welchen gar kein Beyspiel in der ganzen Natur zu treffen ist, für den Urheber derselben eine vollständige Kraft haben sollte. Ob aber diese, und diejenigen, die vielleicht noch heut zu Tage mit ihnen halten, **Philosophen eines beßeren Schlages** seyn, als es Descartes, Leibnitz, Wolf, und soviele andere Philosophen waren, welche für die Vollständigkeit des Beweises mit ihnen halten; lasse ich den H. Metz, der es behauptet, beweisen: meinerseits hoffe ich, eben das Gegentheil durch Aufdeckung der Kantischen Quersprünge zu beweisen. Was wendet also Kant wider den angeführten Beweis ein?

den einige aus Vorurtheil nicht annehmen wollten.

Er wendet vier Stücke ein; 1) wider den ersten Vordersatz, und behauptet, aus der logischen Möglichkeit der Begriffe könne man die reale Möglichkeit der Gegenstände nicht folgern. 2) wider den ersten Untersatz, und behauptet, das Daseyn sey keine Realität. 3) wider den zweyten

Vier Einwendungen Kants.

ten Schlußsatz, und behauptet, er sey eine bloße Tavtologie. 4) endlich wider den letzten Schlußsatz, und behauptet, das Seyn Gottes sey gar nicht schlechthin nothwendig.

Müssen die Gegenstände so mangelhaft existirn, wie wir sie denken?

Vor der Auflösung dieser Kantischen Einwendungen will ich, der Deutlichkeit wegen, eine andere Lehre Kants herbringen, und die Unrichtigkeit derselben zeigen. Er sagt S. 628: **denke ich mir in einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ich sage, ein solches mangelhaftes Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas anders, als ich dachte, existirn.** Weh uns, wenn ihm einfiele, die Sonne ohne ihren Glanz zu denken! so müßte die Sonne ohne demselben existirn, und uns alle in einer ewigen Nacht verlassen: denn, wenn selbst das allerrealeste Wesen nach Kants Gedanken sich richten, und so mangelhaft existirn muß, wie er es denkt, wieviel mehr müßte dieses mit der Sonne geschehen, welche nur mit begrenzten Realitäten versehen, und selbst begrenzt ist? Unser höchstes Glück ist aber, daß die Kenntniße nach den Gegenständen, und nicht diese nach jenen, wie es §. 30. schon bewiesen worden ist, sich richten müssen. Daher müs-

sen

sen die Gegenstände nicht so existirn, wie wir sie denken; sondern wir müssen sie denken, wie sie existirn. Unsere Gedanken sind immer mangelhaft, und öfters auch falsch; weil wir nie alles, was in den existirenden Gegenständen, oder was anders, als in denselben enthalten ist, denken.

Die innerlichen wohl, aber nicht die äußerlichen.

Kanten lasse ich zu, daß die innerlichen, und nur in der Vorstellung existirenden Gegenstände immer so seyn, wie sie vorgestellet werden; ich will ihm auch zulassen, was doch unmöglich ist, daß sein Ding, in welchem er alle Realität außer einer denkt, in seiner Vorstellung ohne diese Realität existire: aber von diesen Gegenständen ist mit den Philosophen gar keine Rede; diese wollen wissen, ob die Gegenstände auch außer meiner Vorstellung eben so existirn, wie ich sie mir vorstelle; und wenn sie es anderst finden, so sagen sie, meine Vorstellung sey falsch. Eben so sage ich, Kants Vorstellung des allerrealesten Wesens sey falsch, nicht nur **äußerlich**, weil sie mit dem allerrealesten Wesen außer der Vorstellung nicht übereinstimmt; sondern auch **innerlich**, weil sich in dem allerrealesten Wesen eine Realität ohne Widerspruch sowenig wegdenken läßt, wie wenig die Runde in dem Zirkel; denn, gleichwie der Zirkel ohne Runde Zirkel wäre, und nicht wäre; eben so wäre das allerrealeste Wesen allerrealest aus der Vor-

aus-

aussetzung, und nicht allerrealest aus Mangel einer Realität. Wesentliche Merkmale eines Dinges lassen sich von dem Dinge nicht wegdenken, ohne das Ding selbst wegzudenken: da also alle die Realitäten wesentliche Merkmale des allerrealesten Wesens sind; so kann man eine nicht wegdenken, ohne das allerrealeste Wesen selbst wegzudenken.

I. Einw. Die Möglichkeit eines Begriffes, und die Synthesis des allerr. Wesens

77. Jetzt will ich die zauberische Macht der Kantischen Einwendungen prüfen: er sagt zum ersten, man könne aus der logischen Möglichkeit der Begriffe auf die reale Möglichkeit der Dinge nicht schliessen, weil **die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeuget wird, nicht** immer, wie er S. 624. sagt, **besonders dargethan wird.** Und wiederum S. 630. sagt er von dem allerrealesten Wesen insonderheit: **das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, daß bloße Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen, kann ihm zwar nicht gestritten werden: da aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir *a priori* nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten specifisch nicht gegeben sind; und wenn dieses auch geschehe, überall gar kein Urtheil darin statt**

fin=

findet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muß, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kann; so hat ꝛc. Dem zufolge behauptet er S. 638. es sey eine Ursache unseres Betrugs im Schliessen auch die Verwechselung der logischen Möglichkeit eines Begriffes aller vereinigten Realitäten (ohne inneren Widerspruch) mit der transscendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer solchen Synthesis bedarf, das aber wiederum auf das Feld möglicher Erfahrung gehen kann. Sehet die systemmäßigen Umwege, die Kant macht, um die Welt zu verblenden. Warum sagt er nicht geradezu: weil Gott, indem er kein Gegenstand der Erfahrung ist, nicht kann erkennet werden? Aber dies wäre zu anstößig, und würde als bewiesen das voraussetzen, was er beweisen will. Daher muß er seine Urtheile a priori, seine Synthesis, und die Möglichkeit derselben zu Hilfe nehmen, um den Schein eines räsonnirenden Manns zu behalten. Allein auch dieser Schein verschwindet, nachdem ich seine Synthesis a priori, und seine synthetischen Urtheile widerlegt, und bewiesen habe, daß auch übersinnliche Dinge Gegenstände unserer Kenntnisse seyn können,

nen, daß wir in den Gegenständen die Eigenschaften derselben nicht vereinigen, sondern die schon vereinigten bloß wahrnehmen. Daher will ich die vorgelegte Einwendung nach den Grundsätzen der Vernunft, und nicht nach seinem unsinnigen Systeme auflösen.

Hängt von der Möglichkeit des vorgestellten Gegenstandes,

Kant läßt die Möglichkeit des Begriffes zu; er muß also auch die Möglichkeit des vorgestellten Gegenstandes zulassen: Denn die Möglichkeit des Begriffes hängt von der Möglichkeit des vorgestellten Gegenstandes so ab, daß ich, wenn ich ihm beweise, daß sein Gegenstand unmöglich ist (wie ich dieses mit seinem Gott thun werde,) zugleich beweise, daß er gar keinen Begriff von demselben habe. Nun nennt Kant, obwohl ohne Grund, die Möglichkeit des Begriffes logisch, und jene des Gegenstandes real; seine logische Möglichkeit hängt also von der realen ab: da er also jene in dem allerrealesten Wesen zuläßt; so muß er auch diese zulassen.

u. ist a posteriori.

Aber der Begriff des allerrealesten Wesens, sagt Kant, wird durch eine Synthesis a priori, durch Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge erzeuget; nun ist eben diese Verknüpfung, deren Möglichkeit, oder Thunlichkeit wir nicht einsehen können. Der Begriff des allerrealesten Wesens wird durch eine Synthesis a posteriori erzeuget; denn wir kennen keine andere

Reali-

Realitäten, als diejenigen, welche wir durch in- nerliche, oder äußerliche Erfahrung lernen: diese sind zwar begrenzt; allein die Vernunft sieht durch Abschaffung aller Mängel, folglich aller Vernei- nung, noch deutlicher ein, daß sie auch als unbe- grenzt möglich sind: sie sieht noch weiter ein, daß, was nicht widerspricht, übereinstimmt; und, was übereinstimmt, sich verknüpfen läßt: daher ver- knüpft sie ganz a posteriori alle die unbegrenzten Realitäten in einem Dinge, und verschafft sich da- durch den Begriff des allerrealesten Wesens.

Unvernünf- tige, und un- nütze Fode- rung Kants

Mit dem ist Kant noch nicht zufrieden; er will, daß ihm der Gegenstand in der Erfahrung gegeben werde, um im Stande zu seyn, von der Art und Weise, wie sich die unbegrenzten Reali- täten in einem Dinge verknüpfen lassen, zu ur- theilen. Die tolle Foderung! weiß er nicht, daß das allerrealeste Wesen, wenn es in der Sinnlich- keit gegeben werden könnte, alsogleich aufhören würde, ein solches zu seyn? müßte es nicht, um einen Eindruck auf die Sinne zu machen, zusam- mengesetzt, und veränderlich seyn? Hernach wäre es in der Sinnlichkeit auch so gegeben, wie er fo- dert, würde der begrenzte Verstand Kants die un- endlichen Realitäten von einander unterscheiden, um von der Verknüpfung derselben sein Urtheil fällen zu können? Endlich wenn man ihm auch

die-

dieses gestatten wollte, würde er die Thunlichkeit der Verknüpfung, d. i. die Art und Weise, wie sie in dem allerrealesten Wesen verknüpft sind, einsehen? will er, daß wir ihm dieses glauben, so soll er uns die Art und Weise hersagen, wie die begrenzten Realitäten in den Menschen, oder wenigstens, weil diese lauter Erscheinungen sind, wie seine Sinnlichkeit und sein Verstand in ihm selbst verknüpft sind.

I. Einw. das Daseyn eine Realität.

78. Die zweyte Einwendung Kants ist, daß das Daseyn keine Realität sey. Die Falschheit dieser seiner Behauptung habe ich §. 65. bewiesen: sie läßt sich auch dadurch bestättigen, daß das Daseyn, wenn es nicht Realität ist, ein Mangel, und sein Gegentheil Nichtseyn eine Realität seyn müßte; denn alles ist entweder Realität, oder Mangel: da also Kant nie zulassen wird, das Nichtseyn sey eine Realität, so muß er zulassen, das Daseyn sey eine Realität. Dieses muß er auch zulassen, um sich selbst nicht zu widersprechen; denn er sagt S. 626.: **Das Seyn ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst:** nun sind nach ihm **Positionen und Realitäten** einerley, wie es im vorig. §. zu ersehen ist; es ist also auch das Seyn eine Realität.

Es

Gott ist heißt ist existirend.

Es mag in allen übrigen Dingen Realität seyn, nur in Gott muß es keine seyn; hier ist Kants Beweis: in diesem Satze, sagt er S. 626. **Gott ist allmächtig: ist das Wörtchen ist nicht noch ein Prädikat oben ein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff.** Wenn Kant sagte: **Gott ist Gott:** da würde er das Subjekt von dem Subjekte bejahen, und kein neues Prädikat demselben zueignen; weil er aber von diesem Satze: **Gott ist, oder es ist ein Gott:** das nämliche behauptet; so macht er eine Wortspielerey, die er selbst auslegen muß. **Wenn ich ein Ding denke,** sagt er S. 628., **so kömmt dadurch, daß ich noch hinzusetze: dieses Ding ist: nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu: denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existirn, als ich im Begriffe gedacht hatte. Dieses Ding ist:** heißt also nach Kant eben so

viel:

viel: als **dieses Ding existirt**; also auch: **Gott ist**: heißt: **Gott existirt**, oder **ist existirend**: in dieser Bedeutung wird der Satz auch in dem allgemeinen Umgange immer genommen. Daher bedeutet das Wörtchen **ist** in demselben erstens die Existenz, und zweytens die Beziehung derselben auf das Subjekt **Gott**. Ist es aber wahr, daß ich, wenn ich sage: **dieses Ding ist**: kein neues Prädikat demselben zueigne? wenn es so wäre, so würde es gar keinen Unterschied zwischen diesen Sätzen geben: **dies Ding ist möglich**: **dies Ding ist existirend**: da aber auch die Blinden den himmelweiten Unterschied zwischen diesen Sätzen einsehen; so muß auch Kant gestehen, daß ich, wenn ich sage: **Gott ist**; Gott, den ich im Subjekte bloß als möglich angenommen habe, ein neues Prädikat, nämlich die **Existenz** zueigne. Diese Existenz ist zwar ein Gegenstand meiner Erkenntniß; sie kömmt aber Gott nicht zu, weil ich sie erkenne, sondern ich erkenne sie, weil sie Gott zukömmt.

III. Einw. Der ontologische Beweis ist keine Tavtologie,

79. Die dritte Einwendung ist, der angeführte Beweis sey eine bloße Tavtologie, weil im Schlußsatze das gefolgert wird, was im Vordersatze vorausgesetzt war. Wenn es so ist, so sind alle die Beweise, welche **direkt** heißen, lauter Tavtologien; denn in denselben wird immer von dem Subjekte ein Prädikat gefolgert, welches in

dem

dem nämlichen Subjekte in den Vordersätzen enthalten ist. So ist in diesem Beyspiele des H. Metz: **alle Körper sind zusammengesetzt; nun ist jedes Zusammengesetzte veränderlich; alle Körper sind also veränderlich**: das Prädikat **veränderlich** des Schlußsatzes im Prädikate **zusammengesetzt**, und dadurch im Subjekte **alle Körper** enthalten. Warum sind dem ungeachtet die direkten Beweise keine Tavtologie? weil mir das gefolgerte Prädikat des Subjekts ewig unbekannt seyn würde, wenn ich in dem nämlichen Subjekte ein anderes Prädikat nicht kennte, aus welchem als Grunde das gefolgerte anerkennet wird. Aus der nämlichen Ursache ist der angeführte Beweis für das Daseyn Gottes keine Tavtologie; denn wäre mir der Begriff der Realität unbekannt, so würde ich denselben weder mit Gott, noch mit der Existenz vergleichen können; daher würde mir die Existenz Gottes von dieser Seite ganz unbekannt bleiben: weil mir aber der Begriff der Realität, und die Uibereinstimmung desselben sowohl mit Gott, als mit der Existenz bekannt ist; so erkenne ich hieraus, daß Gott auch die Existenz zukömmt.

Ich frage euch, sagt hier Kant S. 625. **ist der Satz, dieses, oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag seyn, welches es wolle) existirt, ist, sage ich,** die-

weil man nicht voraussetzt, was gefolgert wird.

dieser Satz ein analytischer, oder synthetischer Satz? Nachdem ich die Unmöglichkeit der synthetischen Sätze bewiesen habe, ist diese Frage überflüssig; der Satz kann nicht anders, als analytisch seyn. Wenn es so ist, erwiedert H. Kant, so ist offenbar, daß der angeführte Beweis **eine elende Tavtologie ist. Das Wort Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus. Denn wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzet) Realität nennet, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt, und als wirklich angenommen, und im Prädikate wiederholt ihr es nur.** Nein, H. Kant! wir haben zwar das Ding mit allen den Prädikaten, woraus es besteht, im Begriffe des Subjekts gesetzt, aber nicht als wirklich angenommen, weil wir noch nicht wußten, ob die Wirklichkeit, die Existenz, eine Realität war, oder nicht: erst, nachdem wir die Wahrheit dieses Satzes: **die Existenz ist eine Realität:** bewiesen, und wider ihre, und Anderer Spitzfindigkeiten vertheidiget haben, erkennen wir, daß Gott auch die Existenz zukömmt. Hierdurch thun wir dem Subjekte **Gott** nichts hinzu, was in demselben nicht vorher enthalten war; wir erkennen nur ein neues

Merk-

Merkmal, das uns bis dahin unbekannt war, und vervollkommnen unsern Begriff von Gott.

IV. Einw. Die absolu. Nothw. d. mathematischen Sätz

80. Die vierte Einwendung, die Kant macht, ist, daß das Seyn Gottes nicht absolut nothwendig sey: denn wo sind **die Bedingungen**, sagt er S. 621., **die es unmöglich machen, das Nichtseyn eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen? Die Beyspiele,** als **ein Triangel hat drey Winkel,** die aus der Geometrie angeführt werden, um die Nothwendigkeit des Daseyns Gottes zu erklären, **sind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen, und deren Daseyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber ist nicht eine absolute Nothwendigkeit der Sache; denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädikats. Der vorige Satz sagte nicht, daß drey Winkel schlechterdings nothwendig seyn, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist).** Eben so ist auch das Daseyn Gottes **unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existirend) setze, nothwendig (nach der Regel der Identität):** daher muß auch **das Wesen selbst schlechterdings nothwendig** seyn, weil **sein Daseyn in einem nach**

Be-

Belieben angenommenen Begriffe, und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mitgedacht wird. Hebe ich, sagt er weiter S. 622., in einem identischen Urtheile das Prädikat auf, und behalte das Subjekt; so entsteht ein Widerspruch. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf; so entspringt kein Widerspruch: denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen, und doch drey Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drey Winkeln aufheben ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Daseyn desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf: wo soll alsdenn der Widerspruch herkommen? Aeußerlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äußerlich nothwendig seyn; innerlich auch nichts, denn ihr habt, durch Aufhebung des Dinges selbst, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott ist allmächtig, das ist ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen, setzt, mit dessen Begriff jener identisch

tisch ist. Wenn ihr aber sagt: **Gott ist nicht**: so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.

hängt von unserer Willkühr als einer Bedingung nicht ab.

Da haben wir die Hauptgründe dieses gottesfürchtigen Mannes wider das Daseyn Gottes: um seine Absicht zu erreichen, und seine Sophistikationen dem großen Haufen zu verhüllen, gibt er sich alle Mühe, die absolute Nothwendigkeit in eine bedingte zu verwandeln; aber sehr unvernünftig. Denn hängt die absolute Nothwendigkeit, z. B. der drey Winkel in einem Triangel, von dem Subjekte als einer Bedingung, und dieses Subjekt wiederum von der Willkühr Kants ab, der es nach seinem Belieben aufheben, oder zulassen kann; so hängt die absolute Nothwendigkeit von der Willkühr Kants als der letzten Bedingung ab; ist dieses nicht eine schöne Erfindung? eine Erfindung, die mit der der Kategorien vollständig übereinstimmt? Aber lasset Kant nach seinem Belieben in diesem Satze: **jeder Triangel hat drey Winkel**; das Subjekt aufheben; antwortet er dadurch auf die Frage der Philosophen, welche nicht wissen wollen, ob drey Winkel außer dem Triangel, ob die Wesen der Dinge außer den Dingen,

sondern ob drey Winkel in dem Triangel, ob die Wesen in den Dingen schlechthin nothwendig seyn? Gewiß nicht; er zieht sich vielmehr in einen Schlupfwinkel, um seine Unwissenheit zu verstecken. Soll er aber sie beantworten, so muß er sagen, ja, oder nein, und es wäre sehr unvernünftig, wenn er hinzusetzte: **unter der Bedingung, daß der Triangel, daß die Dinge gegeben seyn:** denn diese sind ja in der Frage selbst gegeben. Will er aber dem ungeachtet behaupten, daß der Triangel, und die Dinge in den vorgelegten Fragen Bedingungen sind, von denen die Nothwendigkeit der drey Winkel, und der Wesen abhängt; so muß er auch zulassen, daß dieselben schlechthin nothwendige Bedingungen sind, ohne welche die Nothwendigkeit der drey Winkel, und der Wesen unmöglich kann eingesehen, und beurtheilet werden: allein auch diese Nothwendigkeit ist wiederum eine absolute Nothwendigkeit, weil die Bedingungen selbst, wovon sie abhängt, schlechthin nothwendig sind. Ich habe diese von Kant zum Grunde gelegte Sophistikation ausgemacht; jetzt will ich die Einwendung selbst prüfen.

Nach Kant selbst muß das Daseyn Gottes eben so nothwendig seyn,

81. Allererst sagen Sie mir, H. Kant! der Gott, den Sie, wie Sie vorgeben, vernünftig glauben wollen, ist er ein zufälliges, oder ein nothwendiges Ding? aus der Ihnen eigenen Demuth

dör-

dörfen Sie mir nicht sagen: **ich weiß es nicht:** denn Sie wissen, daß zufällig und nothwendig zwey widersprechende Prädikate sind, von denen Sie schon bemerkt haben, daß ihrem ideirten Gott eins zukommen müsse: welches also kömmt ihm zu? Sagen Sie mir, daß ihr Gott ein nothwendiges Wesen ist, so erkennen Sie eine absolute Nothwendigkeit nicht nur **der Urtheile**, sondern auch **eines Dinges**, nämlich Gottes: da Sie aber diese absolute Nothwendigkeit eines Dinges nicht anerkennen wollen, weil dadurch ihre obige Vernünfteley ganz zu Boden fallen würde; so müssen Sie sagen, ihr Gott sey ein zufälliges Wesen: allein in diesem Falle sage ich Ihnen, Sie seyn ein vorgeblich vernünftiger Gottesglauber, und zugleich ein Atheist; denn ein zufäliger, folglich einer hervorbringenden Ursache bedürftiger Gott ist kein Gott: wenn Sie also ihrem Bekenntnisse gemäß kein Atheist seyn wollen; so müssen Sie die absolute Nothwendigkeit nicht nur in den Urtheilen, sondern auch in Gott selbst zulassen.

Es gibt nebst Gott kein anderes Ding, dem das Daseyn schlechthin nothwendig zukäme; darum konnten die andern Philosophen unmöglich das Daseyn anderer Dinge aufnehmen, um die Nothwendigkeit des Daseyns Gottes verständlich zu machen: weil sie aber sahen, daß dem Triangel die

wie die drey Winkel in einem Triangel,

die drey Winkel eben so nothwendig zukommen, wie Gott sein Daseyn, so haben sie sich dieser Gleichniß sehr tüchtig bedienet. Wäre in dem Triangel das Daseyn so nothwendig, wie es die drey Winkel sind; so würde Kant ohne Widerspruch so wenig das Subjekt **Triangel**, als in dem gegebenen Triangel die drey Winkel, aufheben können: da also in Gott eben das Daseyn schlechthin nothwendig ist, so kann er ohne Widerspruch weder das Daseyn, noch das Subjekt Gott aufheben.

weil das Nichtseyn in Gott eben so unmöglich ist.

Wollen Sie sich, H. Kant! davon überzeugen, so nehmen Sie ihren Satz: **Gott ist nicht**, d. i. **ist nicht existirend**: wiederum auf. Nun frage ich Sie; ist dieser Satz wahr, oder falsch? falsch können Sie nicht sagen, sonst gestehen Sie, daß Gott ohne Widerspruch nicht kann aufgehoben werden: also wahr. Ich frage aber weiter: ist Gott möglich oder unmöglich? sagen Sie **möglich**; so entsteht der Widerspruch, daß das nämliche zugleich Gott sey, weil es vorausgesetzt wird, und nicht sey, weil es als möglich von einer Ursache muß hervorgebracht werden können. Sagen Sie **unmöglich**; so entsteht dieser andere Widerspruch, daß sich die unbegrenzten Realitäten einander zugleich widersprechen, und, wie schon bewiesen worden ist, nicht widersprechen.

Da

Da Sie also ohne Widerspruch nicht sagen können, daß Gott unmöglich auch, nicht, daß er bloß möglich sey; so müssen Sie gestehen, daß er so existire, daß ohne Widerspruch sein Daseyn nicht könne aufgehoben werden. Das Daseyn Gottes ist also nothwendig, nicht, wie Sie sagen, **unter der Bedingung, daß Sie dieses Ding, als gegeben (existirend) setzen;** sondern Sie müssen Gott als existirend ansehen, weil sein Daseyn schlechthin nothwendig, und das Nichtseyn an ihm schlechthin unmöglich ist. Aber wo sind die Bedingungen dieser Unmöglichkeit, fragen Sie: diese Bedingungen sind die angezeigten Widersprüche, an welche Sie nothwendig stossen müssen, wenn Sie das Daseyn Gottes läugnen wollen; denn zu der absoluten Unmöglichkeit wird nebst dem Widerspruche, worin ihr Wesen besteht, gar keine andere Bedingung erfodert.

Der Begriff des allerr. W. ist nothwendig.

82. Kant will aber damit noch nicht zufrieden seyn; er behauptet, daß wir das allerrealeste Wesen, als schlechthin nothwendig existirend annehmen, weil wir sein Daseyn **in einem nach Belieben angenommenen Begriffe**, und unter der Bedingung, daß er den Gegenstand setze, mitdenken. Will Kant das allerrealeste Wesen aufheben, und den Gegenstand, wovon die Rede ist, beseitigen; so hört mit ihm alle Streitigkeit

auf:

auf: denn diese ist unmöglich, wo der Streitgegenstand nicht da ist. Will er aber streiten, so muß er das allerrealeste Wesen, als den Streitgegenstand setzen; alsdann frage ich: was ist das allerrealeste Wesen? Es ist ein Wesen, welches alle mögliche unbegrenzte Realitäten besitzt; es ist daher **die höchste Realität ohne Mangel**, wie es Kant selbst S. 628. erkläret. Ist nun dieser Begriff **nach unserm Belieben** angenommen, und nicht vielmehr ein nothwendiger Begriff, der dem Wesen des allerrealesten Dinges so angemessen ist, daß man nicht ein einziges Merkmal weder auslassen, noch hinzusetzen kann?

ein nothwendiger Beweisgr. d. Daseyns.

Es **bleibt** aber doch bey diesem Begriffe, sagt weiter Kant, **noch die Frage, ob es existire, oder nicht.** Wahr ist es, aber nicht darum, weil **noch Etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens fehlt, nämlich daß die Erkenntniß jenes Objekts auch** *a posteriori* (d. i. in der Erscheinung, wie er darunter versteht) **möglich sey:** denn erstens ist die Existenz eine innere Bestimmung des Dinges, welche auch unabhängig von meinem Kennen da seyn kann; und zweytens gibts Objekte, wie z. B. unsere Seele, deren Existenz auch außer der Erscheinung kennbar ist: sondern darum bleibt noch die angedeutete Frage, weil ich

noch

noch nicht weiß, ob die Existenz eine Realität sey: wird aber dies bewiesen, wie ich es wirklich bewiesen habe; so ist die Frage beantwortet, und der Begriff von dem allerrealesten Wesen mit einem neuen Merkmal, nämlich der Existenz bereichert, und vervollkommet. Kann man nach diesem Beweise das Daseyn des allerrealesten Wesens noch wegdenken?

Dieses läßt sich von Gott nicht wegdenken, wie das der Materie.

Ach! ja, sagt Kant S. 645. **Die Philosophen des Alterthums sehen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, als ursprünglich und nothwendig an. Würden sie aber die Materie nicht als Substratum der Erscheinungen respektiv, sondern an sich selbst ihrem Daseyn nach betrachtet haben, so wäre die Idee der absoluten Nothwendigkeit sogleich verschwunden. Denn es ist nichts, was die Vernunft an dieses Daseyn schlechthin bindet.** Sehet, woher Kant sein treffliches System genommen hat, und wohin er uns führen will! er hat es von den alten Aristotelikern, Stoikern und Akademikern hergenommen, und will uns auf die Irrlehren von der Ewigkeit der Welt, von der Ewigkeit und Nothwendigkeit der Materie, und andere dergleichen führen. Das Urtheil: **die Materie ist** ur-

ursprünglich und nothwendig: kann zwar ein Urtheil der Kantischen Vernunft seyn, aber nicht **der gemeinen Vernunft**, welche aus der Zusammensetzung und beständigen Veränderung der Materie nur ihre Zufälligkeit, und Nothdurft einer hervorbringenden Ursache einsieht: daher kann auch Kant, nur nach der gemeinen Vernunft, von der Materie ihr Daseyn wegdenken; nach der seinigen könnte ers aber so wenig wegdenken, wie wenig er von dem Triangel die drey Winkel wegdenken kann. Eben so ist es mit dem Daseyn des allerrealesten Wesens: Kant kann seine Gedanken von demselben anderswo abwenden; hieraus entsteht gar kein Widerspruch: denkt er aber an das allerrealeste Wesen; so kann er ihm das Daseyn nicht wegdenken; weil die Widersprüche, die, wie es im vorigen §. bewiesen worden, daraus entstehen würden, die menschliche Vernunft schlechthin binden, die absolute Nothwendigkeit desselben anzuerkennen.

Die Erkenntn. Gottes ist in sich selbst nothw.

Wenn es so wäre, erwiederte H. Kant S. 640, so müßte auch **die Erkenntniß** von dem, **was man als schlechthin nothwendig zu erkennen vorgibt, absolute Nothwendigkeit bey sich führen.** Redet hier Kant von der absoluten Nothwendigkeit der Erkenntniß in dem Menschen, oder an sich selbst? wenn er von der

er-

ersten redet; so ist zwar die Erkenntniß Gottes dem Menschen nothwendig, um glückselig zu leben; sie ist aber ihm nicht so nothwendig, daß er diese Kenntniß, wie jede andere, von sich nicht wegstossen könne; denn es hat immer ungescheute Menschen gegeben, und es gibt noch heut zu Tage welche, die in ihrem Herzen sagen: **es ist kein Gott.** Redet er aber von der zweyten, so ist auch die Erkenntniß schlechthin nothwendig: denn dieses Urtheil: **das allerrealeste Wesen existirt:** ist, wie es bewiesen worden, ein schlechthin nothwendiges Urtheil: nun sind ja auch die Urtheile Kenntnisse des menschlichen Verstandes.

Trotz den Widersprüchen will K[illegible] von Gott d[illegible] Daseyn we[illegible] denken;

Ich mag, sagt wiederum Kant S. 645. **den Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich, daß sein Daseyn** (natürlicherweise des Dinges, nicht des Begriffes) **niemals von mir als schlechterdings nothwendig vorgestellet werden könne, und daß mich nichts hindere, es muß existirn was da wolle** (folglich auch Gott), **das Nichtseyn desselben zu denken.** Wenn ich aber bewiesen habe, daß das Nichtseyn in dem allerrealesten Wesen wegen der Widersprüche, die daraus entstehen, unmöglich ist; kann sich wohl Kant noch das Unmögliche vorstellen? wenn es so ist; so kann er auch einen viereckigten Zirkel, und ein

run-

rundes Viereck sich vorstellen: da aber Kant einen solchen Unsinn von sich nie wird gelten lassen; so muß er gestehen, daß gleichwie in dem Begriffe des allerrealesten Wesens das Nichtseyn schlechthin unmöglich ist, eben so das Daseyn schlechthin nothwendig sey.

...o daraus ...gern, daß ...fälligkeit, Nothwen- ...keit die ...nge nicht ...ehen,

83. Aber jetzt ruckt Kant mit seinem Achilles wider die absolute Nothwendigkeit des allerrealesten Wesens hervor: **wenn ich**, sagt er S. 644. **zu existirenden Dingen überhaupt etwas nothwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen, und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde.** Sehet, was für ein Mann doch Kant ist! ich habe ihm §. 80 die Widersprüche bewiesen, die er verdauen muß, wenn er mit dem allerrealesten Wesen dessen nothwendiges Daseyn nicht mitdenkt; doch maßt er sich, trotz allen Widersprüchen, noch das Recht an, kein Ding an sich selbst als nothwendig denken zu müssen, und folgert hieraus, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit die Dinge selbst nicht angehen, weil dieses Angehen seinem angemaßten Rechte widersprechen würde: o die schöne Beweisart!

Mit-

Mithin, setzt er die vorige Stelle fort, **keiner dieser beyder Grundsätze** (die vermeinten Grundsätze sind Nothwendigkeit und Zufälligkeit) **objektiv ist, sondern sie allenfalls nur subjektive Principien der Vernunft seyn können:** diese nennt er etwas unten **hevristische, und regulative Principien, die nichts, als das formale Interesse der Vernunft besorgen.** Das formale Interesse der Vernunft besteht darin, daß sie richtig schliesse, daß sie den Zusammenhang des Schlußurtheils mit den Vorderurtheilen deutlich einsehe: trägt aber Nothwendigkeit und Zufälligkeit zu diesem Zwecke etwas bey? Möglichkeit und Unmöglichkeit, Zufälligkeit und Nothwendigkeit sind nach Kant Kategorien, und die Kategorien sind wiederum nach ihm nur in den Urtheilen kennbar (S. §. 48); es sind also auch Zufälligkeit und Nothwendigkeit nur in den Urtheilen kennbar; sind nun die Urtheile, welche die Vernunft reguliren, und nicht vielmehr die Vernunft, welche die Urtheile regulirt? und wenn die Urtheile die Vernunft nicht reguliren, kann wohl Zufälligkeit und Nothwendigkeit, welche nur in den Urtheilen sichtbar sind, dieselbe reguliren? Es sey aber, wie Kant will, die Vernunft, welche den Urtheilen und Dingen Zufälligkeit, oder Nothwendigkeit ertheilet; hat sie nun ein anderes

Prin=

sondern die Vernunft, deren regulative Principien sie seyn müsse u. nicht seyn können.

Princip, welches sie in der Ertheilung regulirn muß, oder hat sie es nicht? Hat sie eins (wie ich in dem angezeigten §. bewiesen habe, daß sie ein Princip haben muß, nicht um Möglichkeit und Unmöglichkeit, Zufälligkeit und Nothwendigkeit den Urtheilen zu ertheilen, sondern um sie in denselben zu erkennen); so ist Zufälligkeit und Nothwendigkeit kein regulatives Princip der Vernunft: hat sie aber keins, wie ihr Kant wirklich keins vorschreibt; so kann sie blindlings nach ihrem Belieben dem Zufälligen Nothwendigkeit, und dem Nothwendigen Zufälligkeit ertheilen.

Kant sucht umsonst das nothw. Ding in den zufälligen.

So thut wirklich Kant, der seine Vernunft regulirn, und nicht von ihr regulirt werden will: Er sucht S. 644. **zu allem, was als existirend gegeben ist, etwas, das nothwendig ist:** d. i. er sucht das unbedingte, das nothwendige Ding in den zufällig existirenden Dingen, zu welchen es nicht gehört, und außer der Reihe derselben, wo es wirklich seyn muß, will er nicht einmal, daß man es suche, weil es, wie er meint, unmöglich ist, es zu finden. Bey so einer Lehre hängts also von Kant ab, wie es in Frankreich von Robespierre abgehangen hat, daß er uns, wann ihms gefällt, dekretire: **es existirt ein nothwendiges, und höchstes Wesen.** –

Die-

Diese sind die Einwendungen, welche Kant auf den verfälschten Begriff von der absoluten Nothwendigkeit gründet, und wider das Daseyn bald des allerrealesten, bald des schlechthin nothwendigen Wesens, immer aber wider das Daseyn Gottes vorleget. Sie liegen in seinem Buche hin und da zerstreut; ich habe sie aber gesammelt, um meinen Leser auf einmal in Stand zu setzen, über dieselben ein richtiges Urtheil zu fällen, und gründlich zu entscheiden, ob sie wirklich den nach allen Rücksichten evidenten ontologischen Beweis so über den Haufen werfen, wie es Kant mit seiner gewöhnlichen Dreistigkeit vorgibt. Jetzt kann ich ungestört zur Vertheidigung des cosmologischen Beweises fortschreiten.

84. Da ich das nothwendige Daseyn des allerrealesten Wesens aus der Möglichkeit desselben bewiesen habe; so folgt von selbst, daß es den zureichenden Grund seines Daseyns in seinem Wesen enthalte, daß es ein **Ding von sich**, ein schlechthin nothwendiges Ding sey. Daher könnte ich gesetzmäßig so schliessen: **es existirt das allerrealeste Wesen; nun ist das allerrealeste Wesen zugleich das schlechthin nothwendige Wesen; es existirt also das schlechthin nothwendige Wesen:** allein dieser Beweis wäre von dem gegebenen ontologischen Beweise gar nicht unter-

unterschieden, und Kant würde in diesem Falle ein vollkommenes Recht haben, uns vorzuwerfen, daß unser ontologischer und cosmologischer Beweis ein und derselbe sey. Da aber unser cosmologischer Beweis ganz anders lautet, und aus ganz anderen Gründen geführet wird; so hat er unrecht, das nämliche zu behaupten.

Der cosmologische Beweis wird von dem Daseyn der zufälligen Dinge,

Dieses zu erweisen, will ich den cosmologischen Beweis, den ich §. 72. schon angeführet habe, zu leichterer Einsicht hier wiederholen: jedes zufällige Ding ist unzulänglich zu existirn, und fodert eine Ursache, von welcher es hervorgebracht werde; also sind auch alle zufällige Dinge, wären sie auch der Zahl nach unendlich, unzulänglich zu existirn, und fodern eine Ursache, von welcher sie hervorgebracht werden: außer der Zahl aller zufälliger Dinge gibts nur das schlechthin nothwendige (denn jedes Ding ist entweder zufällig, oder nothwendig;) die zufälligen Dinge fodern also zum Existirn das nothwendige Ding, von dem sie hervorgebracht werden. Nun existirn zufällige Dinge, denn wenigstens existire ich selbst; es existirt also auch das schlechthin nothwendige Ding: dieses ist Gott; es existirt also Gott. Sagen wir in diesem Beweise, daß das schlechthin noth-

wen-

wendige Wesen existire, weil es das allerrealeste Wesen ist? bey weitem nicht; wir sagen, daß es existire, weil zufällige Dinge existirn, welche ohne dasselbe nie würden existirn können.

nicht von der höchsten Realität abgeleitet,

Wer wird nun die Dreistigkeit, und Unverschämtheit nicht bewundern, mit welcher Kant S. 632. behauptet, daß wir in dem ontologischen Beweise **von der höchsten Realität auf die Nothwendigkeit im Daseyn**, und in dem cosmologischen **von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität** schliessen? er setzt noch hinzu, daß unsere Art zu schliessen **eine vernünftige, oder vernünftelnde, wenigstens natürliche Schlußart** sey: wer aber die gezwungene und unvernünftige Auslegung, die Kant unserem Beweise gibt, betrachtet, der wird sehr leicht die ungerechte Verläumdung einsehen; diese wird er noch deutlicher einsehen, wenn er bemerkt, daß Kant selbst unserem Beweise eine Vollständigkeit S. 634. gestattet, wo er sagt: **dieser Erfahrung aber bedient sich der cosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun: nämlich zum Daseyn eines nothwendigen Wesens überhaupt:** da also das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens der einzige Zweck ist, den unser Beweis bezielet; so

leistet

leistet er, selbst nach Kants Geständnisse, das alles, was wir von ihm erwarten.

Wollet ihr aber, sagt Kant, euer nothwendiges Ding bestimmen, so müsset ihr zu dem allerrealesten Wesen die Zuflucht nehmen. Aber nicht in Rücksicht des Daseyns, wovon die Behauptung ist; denn dieses ist aus dem Daseyn der zufälligen Dinge schon ausgemacht; also nur in Rücksicht der übrigen Bestimmungen: wie sich aber auch diese aus dem Begriffe des schlechthin nothwendigen Wesens folgern lassen, werde ich im folgenden §. beweisen.

und gilt auch in der Hypothese der Kantischen unendlichen Reihe.

Hier will ich noch eins über den gegebenen Beweis aus Kant bemerken: er sagt S. 633. unser Schlußsatz **beruhe auf dem vermeintlich transscendentalen Naturgesetze der Causalität: daß alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie widerum zufällig ist, eben so wohl eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bey einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen muß.** Daß das Causalitätsgesetz so zu verstehen sey, und nicht nach Kants Behauptung, der nach seinem transscendental falschen Begriffe eine unendliche Reihe der untergeordneten Ursachen ohne eine erste darunter versteht, habe ich §. 17. bewiesen. Hier aber will ich mit Kant freygebig

seyn;

seyn; ich will ihn die zufälligen Dinge als untergeordneten Ursachen ins Unendliche nach seinem Belieben vervielfältigen lassen; wird er dadurch wider den angeführten Beweis etwas ausrichten?

Wenn er durch eine unendliche Vervielfältigung der Blinden im Stande ist, eine Hinlänglichkeit zu sehen zu beweisen; so wird er durch seine unendliche Vervielfältigung der zufälligen Dinge auch eine Hinlänglichkeit zu existirn beweisen; denn die zufälligen Dinge enthalten in sich so wenig einen Grund ihres Daseyns, wie wenig die Blinden einen Grund zu sehen in sich enthalten. Da er also das erste nie thun wird; so wird er auch das zweyte nie thun. Noch mehr: er befestiget vielmehr dadurch den angeführten Beweis; denn durch die unendliche Vervielfältigung der zufälligen Dinge vervielfältiget er ins Unendliche die Unzulänglichkeit derselben zu existirn: wer sieht aber nicht, daß, je größer die Unzulänglichkeit zu existirn ist, desto größer auch die Nothdurft einer hervorbringenden Ursache seyn muß?

Das nothw. Ding ist von sich, unabhängig, unendlich, allerrealest;

85. Jetzt will ich mein Wort halten, und zeigen, wie sich das nothwendige Ding aus seinem eigenen Begriffe, auch ohne Zuflucht zu dem allerrealesten Wesen, bestimmen läßt: das Daseyn des nothwendigen Dinges ist schlechthin nothwendig; es kann also das nothwendige Ding im

Zustande der bloßen Möglichkeit nicht seyn; es enthält daher den zureichenden Grund seines Daseyns in seinem Wesen, und **ist ein Ding von sich.** Was existirt, ist an sich völlig bestimmt; also auch **das nothwendige Ding**, welches existirt, **ist an sich völlig bestimmt.** Das nothwendige Ding hängt, dem Daseyn nach, von keinem andern Dinge ab; es hängt also auch nach den übrigen Bestimmungen, die ihm vermög des Daseyns zukommen, von keinem andern Dinge ab; **es ist also absolute unabhängig.** Absolute Nothwendigkeit im Existirn, und absolute Unabhängikeit sind unendliche Attribute, welche einen unendlichen zureichenden Grund fodern; da nun der zureichende Grund der Attribute in dem Wesen des Dinges enthalten ist, und niemals unendlich seyn kann, wenn das Wesen selbst nicht unendlich ist; so folgt von selbst, daß **das nothwendige Ding, eben so, wie sein Wesen, unendlich ist.** Ist es unendlich; so **hat es alle die unbegrenzten Realitäten**, die nur möglich sind; denn ginge ihm eine einzige unbegrenzte Realität ab; oder käme ihm eine begrenzte zu; so wäre weder sein Wesen, noch der darin enthaltene zureichende Grund unendlich; weil es schlechthin unmöglich ist, daß dasselbe unendlich sey, welches nicht das alles hat, was es haben kann, und

über-

über welches noch ein grösseres gedacht werden kann. Sehen Sie, H. Kant, daß **das nothwendige Ding vermög seines Wesens das allerrealeste, allervollkommenste Wesen, mit einem Worte Gott seyn muß?**

Das nothwendige Ding ist auch unveränderlich: denn es ist unendlich, und das Unendliche kann unmöglich anders seyn, als es ist; weil man ihm weder etwas hinzusetzen, indem es alles hat, was es haben kann, noch etwas abnehmen kann, indem sowohl das Abgenommene, als auch das Uiberbliebene begrenzt seyn würde, und aus zwey Begrenzten ein Unbegrenztes, ein Unendliches nicht entstehen kann. Aus dieser Unveränderlichkeit, eben so, wie auch aus der Nothwendigkeit im Existirn folgt, daß **das nothwendige Ding auch einfach, und ewig seyn muß.**

unveränd[erlich], einfa[ch], ewig,

Das nothwendige Ding ist ein einziges: denn gesetzt, daß zwey solche Dinge existirten, so wären nothwendige Dinge ohne End möglich, weil die Natur, welche vermög ihres Wesens die Zahl nicht ausschließt, durch je eine andere Zahl ohne End vervielfältiget werden kann: sind sie aber ohne End möglich; so müssen sie auch in einer wirklich unendlichen Zahl existirn, weil das nothwendige Ding im Zustande der bloßen Möglichkeit nicht seyn kann: da also die wirkliche unendliche Zahl

einzig

widerspricht, wie es §. 19. bewiesen worden ist; so widersprechen auch zwey nothwendige Dinge; es ist also ein einziges. Dies läßt sich ebenfalls dadurch bestättigen, daß, wenn zwey nothwendige Dinge existirten, welche vermög ihres Wesens alle die unbegrenzten Realitäten, folglich auch eine absolute Unabhängigkeit, eine Allmacht, und eine unbegrenzte Freyheit haben würden, ein Widerspruch sich bewahren könnte; denn es könnte das eine eben das haben wollen, z. B. das Daseyn der Welt, was das andere nicht haben wollte, in welchem Falle die Welt zugleich existirn, und nicht existirn müßte: was doch widerspricht.

allgegenwärtig.

Das nothwendige Ding ist auch allgegenwärtig, es ist überall: denn wäre es in einem, oder auch in einigen Orten **zufälligerweise**; so könnte es den Ort verändern; wäre es **nothwendigerweise** (eins von beyden müßte seyn;) so hienge seine Nothwendigkeit von der Bedingung des Orts ab: da aber das erste der Unveränderlichkeit, und das zweyte der absoluten Nothwendigkeit desselben widerspricht; so kann das nothwendige Ding weder in einem, noch in einigen Orten existirn: es existirt; es muß also in allen Orten existirn, und überall gegenwärtig seyn.

Kant begeht die List, die er der Ver-

86. Diese Beweise, obwohl sie nach ihrer Würde nicht so ausgeführt worden sind, wie man

es

es in einer Metaphysik zu thun pflegt, müssen dem ungeachtet den gehörigen Eindruck auf einen jeden machen, der die Richtigkeit des Schlusses von einer bekannten auf die damit verbundene unbekannte Wahrheit anerkennet: nur auf Kant machen sie gar keinen Eindruck, weil ihm die Attribute Gottes in der Sinnlichkeit unter den Formen Raum und Zeit nicht gegeben werden: eben daher meint er S. 634. die List zu entdecken, mit welcher die Vernunft **ein altes Argument in verkleideter Gestalt für ein neues aufstellt:** dort, nachdem er der Erfahrung wenigstens den Schritt zum Daseyn des nothwendigen Dinges gestattet hat, setzt er die Stelle so fort: **was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren; sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied, und forscht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein absolutnothwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erfoderlichen Bedingungen** *(requisita)* **zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealesten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen, und schließt sodann, das ist das schlechterdings nothwendige Wesen.**

Wenn

Denn die Vernunft erweist das Daseyn des nothw. W.

Wenn die absolute Nothwendigkeit für die menschliche Vernunft ein noch unerforschlicher Abgrund wäre, als die Ewigkeit selbst, wie sie Kant S. 641 schildert, und wie sie auch wirklich seyn würde, wenn sie von der geträumten Bedingungen, und Requisiten abhienge, die Kant wider die Natur derselben immer fodert, da könnte er unsern cosmologischen Beweis, nicht auf den ontologischen zurückführen, sondern als unverständlich geradezu wegwerfen; aber in diesem Falle müßte er uns nicht gestatten, daß die Erfahrung diene, um **einen Schritt zum Daseyn des nothwendigen Dinges überhaupt zu thun:** denn, wenn die Absolute Nothwendigkeit, folglich auch das schlechthin nothwendige Wesen uns unerforschlich ist; so muß das Daseyn desselben noch unerforschlicher seyn. Da ich aber schon bewiesen habe, daß zur Unmöglichkeit nur ein Widerspruch, und zur absoluten Nothwendigkeit nur die Unmöglichkeit des Gegentheils erfodert wird; da selbst Kant in den Wesen der Dinge, und insonderheit in dem Triangel die absolute Nothwendigkeit der drey Winkel anerkennet; so folgt von selbst, daß die obige Kantische Lehre ein Scheusal für Kinder, und daß die absolute Nothwendigkeit den Menschen wirklich bekannt sey. Und wie sollte sie uns nicht bekannt seyn? Kant läßt uns die

Kennt-

Kenntniß der Zufälligkeit zu; ist die absolute Nothwendigkeit wohl was anderes, als das Gegentheil der Zufälligkeit?

Da wir also wissen, was unser zufälliges Daseyn ist; so wissen wir auch, was das nothwendige Daseyn eines Dinges seyn muß: wissen wir dieses; so verlassen wir in unserem cosmologischen Beweise nicht mehr die Erfahrung, **um unter den möglichen Dingen dasjenige zu suchen, welches die erforderlichen Bedingungen zu einer absoluten Nothwendigkeit enthält.** Denn dieses Ding, dessen nothwendiges Daseyn wir aus der Erfahrung schon bewiesen haben, ist uns eben so, wie die Requisiten zu einer absoluten Nothwendigkeit, schon bekannt: wir suchen nur aus dem nothwendigen Daseyn, was für Eigenschaften dem nothwendigen Dinge zukommen müssen, und da finden wir, daß es nicht nur das allerrealeste, und allervollkommenste Wesen seyn müsse, sondern auch, daß es den zureichenden Grund seines Daseyns in sich enthalte, daß es ein Ding von sich sey.

und folgert aus dem Begriffe desselben seine Eigenschaften.

Verstehen Sie, H. Kant! **Gott ist ein Ding von sich.** Daher ist diese ihre Stelle S. 641.: **man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns**

Kants Lästerung wider Gott, u. die Vernunft.

auch

auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist: aber woher bin ich dann? hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste schwebt ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine, so wie die andere, ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen: eine wahre Lästerung, die kein Vernünftiger ohne Verachtung wird lesen können. Hätten Sie gesagt, vor ihrer Vernunft, welche die falschesten Sätze für wahr, und die bewärtesten für falsch erkennet, welche sich widersprechen, und die Widersprüche gar nicht scheut; hätten Sie gesagt, vor den Leidenschaften eines Atheisten, dem es nichts kostet, das nothwendige Ding, wie die zufälligen sichtbaren Dinge der Welt verschwinden zu lassen, da würden Sie noch ein Recht gehabt haben; Sie sagen aber, vor der spekulativen Vernunft, welcher Sie nichts anders, als Ihre Unwissenheit der zur absoluten Nothwendigkeit erforderlichen Bedingungen, und alles dessen, was in der Erscheinung nicht vorkömmt, entgegen stellen können, welcher Sie die richtigsten, und gegründetsten Schlüsse ent-

we-

weder absprechen, oder durch eine Wortspielerey unnatürlich verdrehen; hier haben Sie wirklich unrecht.

Kant widerspricht sich bey seiner schulrechten Darstellung des cosmologischen Beweises.

87. Aber Kant will gar nicht unrecht haben: darum stellt er uns auf eine schulrechte Art unsere Blendwerke im Schliessen vor Augen: wenn der Satz richtig ist, sagt er S. 636.: ein jedes schlechthin nothwendiges Wesen ist zugleich das allerrealeste Wesen (als welches der *nervus probandi* des cosmologischen Beweises ist); so muß er sich, wie alle bejahende Urtheile, wenigstens *per accidens* umkehren lassen. Kant sagt S. 643.: Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendigerweise existire. Auf diesem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht sicheren) Schluß beruhete das cosmologische Argument. Sehet, wie dieser erhabene Philosoph seinem Systeme gemäß mit sich selbst immer einstimmig ist; hier gesteht er, unser cosmologischer Beweis beruhe auf dem Daseyn der zufälligen Dinge, und sey ein ganz natürlicher Schluß; und dort behauptet er, die ganze Macht desselben beruhe auf dem Satz: ein jedes schlechthin nothwendiges Wesen ist zugleich das aller-

lerrealeste Wesen: redet er vielleicht dort von unnatürlichen Schlüssen? o! wider diese habe ich nichts zu sagen.

Seine Umkehrung der Säze ist irrig.

Also: (sezt er die vorige Stelle fort) **einige allerrealeste Wesen sind zugleich schlechthin nothwendige Wesen. —— Mithin werde ichs (in diesem Falle) auch schlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealestes Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Weil nun dieser Saz bloß aus seinem Begriffe a priori bestimmet ist; so muß der blosse Begriff des realesten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit bey sich führen.** Wie unglücklich H. Kant ist! mit dem besten Willen uns aufzuklären, und um die Kenntniß Gottes zu bringen, richtet er nichts aus. Ich habe §. 85. bewiesen, daß mehrere nothwendige Dinge widersprechen; daß das nothwendige Ding ein einziges, und zugleich das allerrealeste ist: dem nach gründen sich seine umgekehrten Säze auf eine falsche Voraussetzung, oder schulmässig: laborant falso supposito: denn sie sezen voraus, es seyn mehrere nothwendige Dinge möglich: da also mehrere nothwendinge Dinge unmöglich sind; so muß sein Saz so lauten: **das nothwendige Ding ist das allerrealeste:** dieser Saz ist ein einzelner Saz, eben so, wie dieser andere: **Franz der Zweyte ist der heutige deutsche römi-**

sche

sche Kaiser: wie also dieser sich nur so umkehren läßt: **der heutige deutsche römische Kaiser ist Franz der Zweyte:** eben so muß auch jener sich nur so umkehren lassen: **das allerrealeste Wesen ist das nothwendige.** Beyde diese Sätze sind von mir bewiesen worden, der erste §. 85., und der zweyte §. 81. 82. Das allerrealeste, und das nothwendige Wesen ist also ein und dasselbe einzelne Ding. Daher sind die Bestimmungen des allerrealesten, und des nothwendigen Wesens immer die nämlichen, es sey, daß sie von dem Begriffe des allerrealesten, oder des nothwendigen Wesens abgeleitet werden. Die Einheit der Bestimmungen aber machen nicht die Einheit der für das Daseyn Gottes angeführten Beweise; denn der ontologische gründet sich auf die Möglichkeit Gottes, und der cosmologische auf das Daseyn der zufälligen Dinge: gleichwie also die Beweisgründe wesentlich verschieden sind; eben so sind es auch die Beweise. Beyde sind evident; und da sie jetzt nach Auflösung der Kantischen Sophistikationen noch evidenter sind; so müssen sie von einem jeden, der der Vernunft noch nicht entsaget hat, angenommen werden.

Wir können Gott d. Augen des Verstandes zeigen.

Nehmet nur die Beweise, sagt Kant S. 640., und vermög derselben auch das Daseyn eines nothwendigen Wesens an; wenn man aber euch fragt,

wel-

welches denn unter allen Dingen dafür angesehen werden müsse; da könnet ihr nicht antworten: Dieses hier ist das nothwendige Ding. Kant will nach seinem Systeme nichts erkennen, als was in der Sinnlichkeit unter den Formen Raum und Zeit erscheinet: da also Gott in keiner Erscheinung kann gegeben werden; so will er, daß Gott weder erkennet, noch gezeiget werden könne. Diese Sophistikation steht aber Kanten nicht gut an; weil er, wenn man ihn von welchem Dinge es immer sey, wäre es auch Königsberg selbst, wo er wohnet, fragte, nie antworten kann: **dieses hier ist das gesuchte Ding.** Denn nach seinem Systeme existirn die äußerlichen Dinge nur in der Sinnlichkeit; so wenig er also seine Sinnlichkeit Jemanden zeigen kann, so wenig kann er die äußerlichen Dinge zeigen. Wir hingegen können nicht nur die äußerlich gegenwärtigen Dinge den Augen des Körpers, sondern auch Gott selbst den Augen des Verstandes eines Fragenden zeigen: denn, wenn ich einem beweise, es existire ein Ding von sich, ein Urheber aller Dinge, ewig, unveränderlich, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig 2c.; da kann ich schliessen: **dieses hier ist der Gott, den wir verehren müssen:** so zeigte der h. Paulus den Atheniensern im Areopag den wahren Gott, den sie nicht kannten, und doch verehrten (Geschichte der Apostel c. 17. v. 23.)

88. Bisher habe ich die Sophistikationen entdecket, womit Kant zu beweisen vermeinte, es verliere sich der cosmologische Beweis in den ontologischen: jetzt will ich die Ausnahmen untersuchen, die er geradezu wider denselben machet. Er sagt S. 634. **in diesem cosmologischen Beweise kommen so viel vernünftelnde Grundsätze zusammen, daß die spekulative Vernunft hier alle ihre dialektische Kunst aufgeboten zu haben scheint, um den größtmöglichsten transscendentalen Schein zu Stande zu bringen.** Hier widerspricht sich wiederum Kant; er sagt, der Schluß von dem Daseyn irgend eines zufälligen Dinges auf das Daseyn des nothwendigen sey ein natürlicher Schluß (s. im vorig. §.); wozu also soviel dialektische Kunst, wo die Natur selbst redet? Dieser dialektischen Kunst, und zwar wider die Regeln der ächten Dialektik, hat sich Kant bedienet, wie ich im vorig. §. gezeiget habe; daher gehören ihm allein die obigen Machtsprüche zu.

Drey falsche Grundsätze Kants wider den cosmologischen Beweis.

Wir wollen aber sehen, was für vernünftelnde Grundsätze in unserem Beweise vorkommen. Der erste, sagt Kant S. 637., ist **der transscendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen**

Sinn

Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen dialektischen Satz, wie der der Causalität, hervorbringen. Hier sammelt Kant seine, nicht vernünftelnden, sondern unvernünftigen Grundsätze, um einen wahren herabzusetzen: denn erstens ist der Begriff des Zufälligen kein intellectueller Begriff a priori, wie er nach seinen Kategorien a priori, die §. 47. widerlegt worden sind, behauptet, sondern ein Begriff a posteriori, welcher aus den zufälligen Dingen der Welt entlehnet wird: zweytens bringt der Begriff der zufälligen Dinge nicht nur den Begriff der Ursache, sondern auch des Causalitätsgesetzes: **alles, was geschieht, hat eine Ursache:** hervor, wie ich es §. 10. u. 15. bewiesen habe: und drittens wäre die Welt, und die Dinge, die in derselben sind, ohne Ursache (was doch dem Causalitätsgesetze widerspricht), wenn man vom Zufälligen auf eine Ursache außer der Reihe aller zufälligen Dinge, folglich auch außerhalb der Welt nicht schliessen könnte.

Der zweyte, sagt wiederum Kant, ist **der Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schliessen.** Daß die unendliche Reihe der untergeordneten Ursachen auch in der Welt wider-

derspreche, habe ich §. 17. bewiesen: ich habe aber Kante §. 84. diese seine widersprechende Reihe zugelassen, und dem ungeachtet bewiesen, der Schluß von dem Daseyn auch unendlicher zufälliger Dinge auf das Daseyn Gottes richtig und vollständig sey.

Der dritte, setzt Kant fort, ist **die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft in Ansehung der Vollendung dieser Reihe, dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit statt finden kann, wegschafft, und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffes annimmt.** Kant läßt seinen Begriff der absoluten Nothwendigkeit von seinem Setzen des Subjekts derselben abhangen; wie unsinnig dies aber sey, erhellet aus dem 80. §. Er mag aber ihn, von welcher Bedingung er immer will, abhangen lassen; so erkennet doch die Vernunft die absolute Nothwendigkeit in keinem andern Gegenstande, als in demjenigen, im dessen Gegentheile sie einen offenbaren Widerspruch einsieht: und wenn sie dahin gelangt, soll sie nicht gar und ganz befriediget seyn? oder soll sie noch, wie Kant, über die Widersprüche hinausgehen, und mit ihm deräsonniren? Ich habe §. 74. H. Metz aufgefodert, aus seiner unendlichen Reihe der geprahlten Erscheinungen mir

zwey,

zwey, oder drey herzusagen; jetzt fodere ich desgleichen H. Kant auf, und bin versichert, er wird mir so wenig, als H. Metz, genug thun. Die Vernunft reihet die Dinge der Welt gar nicht; sie läßt sie mitgeordnet, untergeordnet, oder auch verordnet seyn, wie man will; sie nimmt das Daseyn eines einzelnen zufälligen Dinges, oder einer, obwohl unvernünftigen unendlichen Reihe solcher Dinge gleichgiltig an, und folgert daraus, ohne Furcht sich zu irren, das Daseyn eines nothwendigen Dinges; weil sie sehr gut begreift, daß alles, was geschieht, eine Ursache haben muß.

Der vierte Satz, den Kant als unvernünftig beklaget, ist **die Verwechselung der logischen Möglichkeit mit der transscendentalen.** Allein die Ungereimtheit dieser Klage habe ich §. 77. schon bewiesen.

Beyde Beweise sind metaphysische Beweise, der ontologische quasi a priori, der cosmologische a posteriori.

89. Aus dem, was bisher gesagt worden ist, erhellet sonnenklar, daß der cosmologische Beweis von dem ontologischen wesentlich unterschieden, und daß der eine sowohl, als der andere vollständig, und völlig überzeugend sey. Diese Beweise, denen Kant eine neue Benennung zu geben gefallen hat, werden von den andern Philosophen mit einem Worte **metaphysische Beweise** genannt, zwar nicht, weil sie, wie Kant meint, aus lauter transscendentalen Begriffen, und Sätzen be-

stehen

stehen (denn denselben ist nur das Begreifliche, nicht das Transscendentale willkommen); sondern weil sie das Daseyn Gottes so darthun, daß es ohne Widerspruch nicht kann geläugnet werden; folglich weil sie eine metaphysische, eine apodictische Gewißheit hervorbringen. Sie unterscheiden dem ungeachtet den einen von dem andern, indem sie den ersten quasi a priori, und den zweyten a posteriori nennen: diesen nennen sie a posteriori, weil er bloß aus dem Daseyn der zufälligen Dinge; jenen a priori, weil er aus der Möglichkeit des allerrealesten Wesens, welche dem Daseyn der Natur nach vorher geht, ausgeführet wird; sie setzen aber das quasi hinzu, weil der ontologische Beweis nicht ganz a priori ausgeführet wird, indem die Realitäten, und unter denselben auch das Daseyn nur a posteriori können erkennet werden.

Physikotheologischer Beweis.

Nebst diesen zwey Beweisen führen sie aus der Ordnung, und Zweckmäßigkeit der Dinge der Welt einen **physischen** an, welchen Kant, obwohl ohne Grund, den **physikotheologischen** Beweis nennt. Von diesem dritten Beweise will ich noch handeln, und die Uiberzeugungskraft desselben untersuchen. Daß es in dieser Welt eine Ordnung und Zweckmäßigkeit gebe, ist leicht zu ersehen: denn die Bewegung der Himmelskörper, das

Es gibt eine Ordnung in der Welt, aber nicht aus Kants Grunde.

Entstehen, Wachsen, und Untergehen der Steine, Pflanze, und Thiere geschieht immer nach festgesetzten Gesetzen: alle diese Dinge sind auch von solcher Natur, daß sie, so lange sie miteristirn, einander handgeben, daß die einen als Mittel den andern als Zwecken dienen. Aus diesen Ursachen ist es gewiß, daß **uns die gegenwärtige Welt einen unermeßlichen Schauplatz von Mannichfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit, und Schönheit eröffnet;** wie es Kant S. 650. schön beschreibt; aber nicht wegen **der Unendlichkeit des Raumes,** worin sie ist, auch nicht wegen **der unbegrenzten Theilung desselben:** diese sind Kants Zusätze, welche zwar dem Systeme, aber nicht der Vernunft, wenn von den Dingen der Welt die Rede ist, angemessen sind. Daher hat Kant Recht, zu sagen, daß **alle Sprache über so viele, und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck vermisse;** aber offenbar unrecht, hinzuzusetzen, daß **alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen;** denn aus der §. 68. widerlegten unsinnigen Antinomie erhellet sonnenklar, daß die Welt sowohl der Dauer, als auch der Ausdehnung nach begrenzt ist: ist sie aber begrenzt; so kann sie durch die Zahlen abgemessen werden, und so haben unsere Gedanken eine Begrenzung nicht mehr zu vermissen.

90.

90. Wenn wir die Kunstwerke, wie z. B. **Häuser, Schiffe, Uhren** betrachten, wenn wir den Zusammenhang der Theile, und die geschickte Einrichtung derselben sowohl zu ihren besonderen Endzwecken, als auch zu dem gemeinschaftlichen einsehen; so schliessen wir, ohne Furcht uns zu irren, auf eine mit Verstand, Willen, und Weisheit versehene Ursache. Da also die Welt ein Kunstwerk über alle menschliche Kunstwerke ist; da die Ordnung, und Zweckmäßigkeit der darin enthaltenen Dinge, wie Cicero selbst bemerkt, **ohne eine sehr erhabene Vernunft nicht einmal eingesehen werden kann**; so muß man daraus auf eine Ursache der Welt schliessen, welche alle andere Ursachen am Verstande und Willen, an der Vorsichtigkeit und Weisheit himmelweit übertrifft.

Der Schluß von d. Weltordnung auf eine weise Ursache derselben ist richtig:

Kant ist hier ganz ehrlich; er könnte, wie er S. 654. sagt, über diesen Schluß **mit der natürlichen Vernunft chikaniren**, weil sie die **innere Möglichkeit der freywirkenden Natur (die alle Kunst, und vielleicht selbst so gar die Vernunft zuerst möglich macht) noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet, welche Schlußart die schärfste transscendentale Kritik nicht aushalten dürfte**: er will aber mit derselben nicht chikanirn. Meinem Erachten nach thut er gut daran, weil die Ver-

unrichtig hingegen Kants Chikane.

 nunft

nunft von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der existirenden Welt das Daseyn einer freywirkenden Natur, und nicht die Möglichkeit derselben, welche in dem Daseyn schon enthalten ist, ableitet.

Kant kennet Ursachen a posteriori.

Aber warum will er nicht chikanirn? weil man bey allem dem gestehen muß, daß, **wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen, und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bey sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalität, die sie kennt, zu dunkeln, und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte.** Ich habe diese ganze Stelle hergebracht, nicht daß sie die wahre Ursache, warum er nicht chikanirn wolle, enthalte; sondern weil sie meine §. 10. **von der Ursache** gegebene Lehre bestättiget, und einen neuen Widerspruch Kants entdecket: er bekennet hier, daß die **einzigen Ursachen, und Wirkungsart, die uns völlig bekannt sind**, die menschlichen Kunstwerke seyn; daß die Vernunft **die Causalität** derselben **kenne**, und ohne Verbrechen **zu dunkeln, und unerweislichen Erklärungsgründen nicht übergehen könne**. Gleich-

wie

wie also die menschlichen Kunstwerke nur a posteriori kennbar sind; eben so ist auch die Ursache nur a posteriori kennbar, und würde die Vernunft bey sich selbst nicht verantworten können, wenn sie nach Kants Vorschrift zu den Begriffen a priori, die sie nicht kennt, und wirklich unerweislich sind, übergehen wollte. Dies ist der ächte Charakter der Wahrheit, daß sie auch von ihren Feinden früh oder spät muß bekennet werden.

Warum gibt Kant den Vorzug dem physischen Beweise? er ist zwar d. Aelteste bey den Heiden,

Die wahre Ursache aber, warum Kant über den obigen Schluß mit der natürlichen Vernunft nicht chikanirn wolle, ist, weil er den physischen Beweis, den er meint sehr leicht über den Haufen zu werfen, über die metaphysischen, die gar keine vernünftige Ausnahme leiden, erheben, und als den einzigen stärksten Beweis, den man für das Daseyn Gottes geben kann, den Unwissenden aufdringen will.

91. Zu dieser Absicht sagt Kant S. 651: **dieser Beweis verdienet jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste, und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene:** und S. 652 **es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen.** Daß dieser

ser Beweis einer der ältesten sey, die für das Daseyn Gottes von den alten heidnischen Philosophen angeführt wurden, lasse ich ihm zu; denn diese Philosophen, indem sie nicht begreifen konnten, wie etwas aus Nichts hervorgebracht werden könne, lehreten die meisten, die Welt sey von Gott aus einer ewigen Materie entweder gestaltet, wie die Akademiker, oder nur in die gegenwärtige Ordnung gebracht worden, wie die Stoiker. Nach diesen Grundsätzen konnten sie unmöglich unsere metaphysischen Beweise für das Daseyn Gottes anführen: daher schränkten sie sich bloß auf die Beweise aus der Ordnung der Welt, und dem Gemeinsinne der Menschen ein: beyde diese Beweise führt auch Cicero, der ein Akademiker war, mit eben so viel Stärke, als Beredsamkeit an.

aber nicht bey d. Christen.

Handelten hernach die Philosophen von der Natur der Materie, von dem Ursprunge der Welt, und von dem Daseyn Gottes richtiger; so kam dieß von der Offenbarung der christlichen Religion her, die ihnen den Weg zeigte, den sie bey ihren philosophischen Betrachtungen einzuschlagen hatten. Darum waren auch die christlichen Philosophen die ersten, welche die Lehren der alten Philosophen widerlegten, und festere einführten: und wenn ein Hierocles mit einigen anderen aus den späteren Platonikern das nämliche that, so

ge-

geschah es wegen des Umganges, den er mit christlichen Philosophen pflog.

Er ist auch weder älter,

Obwohl aber der physische Beweis aus der angegebenen Ursache einer der ältesten ist; folgt es dem ungeachtet nicht, daß auch die metaphysischen, wo nicht älter, wenigstens eben so alt seyn, wie derselbe ist: denn den ontologischen Beweis deutete Gott selbst an, als er zu Moyses sprach: **ich bin, der ich bin. Und er sprach: also sollst du sagen zu den Kindern Israel: der da ist, hat mich zu euch gesandt** (*Exod.* 3. 14.): was heißt das **ich bin der ich bin** anderes, als ich bin von mir selbst, ich enthalte in meinem Wesen, folglich in meiner Möglichkeit, den Grund meines Daseyns? Diesen Beweis wiederholte Salomon (*sapientiæ* 13. 1.), und fügte noch den cosmologischen Beweis mit diesen Worten hinzu: **alle Menschen sind eitel, in welchen die Erkenntniß Gottes nicht ist, und welche aus den sichtbaren guten Dingen den, der da ist, nicht haben erkennen mögen, haben auch auf die Werke nicht acht genommen, noch daraus verstanden, wer der Meister wäre.** Aus den Dingen der Welt das Daseyn des Urhebers derselben folgern, ist dies wohl was anderes, als unseren cosmologischen Beweis vortragen? Dieses nämlichen Beweises

be-

bedient sich auch der heil. Paulus in seiner Epistel an die Römer 1. 20, indem er sagt: **denn was unsichtbar an ihm ist, das wird von Erschaffung der Welt, durch die erschaffenen Dinge erkannt und gesehen: darzu seine ewige Kraft und Gottheit, also, daß sie keine Entschuldigung haben.** Ich führe diese philosophischen Stellen aus der heil. Schrift an, nicht nur um das Alterthum des ontologischen und cosmologischen Beweises zu zeigen, sondern auch um den HH. Metz und Reuß eine Gelegenheit an die Hand zu geben, dieselben nach den Kantischen Grundsätzen des vernünftigen Glaubens auszulegen, und sich dadurch unter den christlichen Philosophen auszuzeichnen.

noch klärer, u. der Vernunft angemessener, als d. metaphysischen.

Kant, sagt noch weiter, der physische Beweis sey auch **der kläreste, und der gemeinen Vernunft am meisten angemessene.** Dies mag er auch bey denen seyn, welche, wie die Stoiker und Akademiker, mit irrigen Grundsätzen schon angestecket sind; aber bey denjenigen, welche, von solchen Grundsätzen frey, ihre natürliche Vernunft berathschlagen, ist ers gewiß nicht. Denn, ohne zu melden, daß es den Philosophen selbst schwer fällt, über die Naturgesetze, ohne welche die Ordnung und Zweckmäßigkeit unsichtbar ist, ein richtiges Urtheil zu fällen; so ist es auch offen-

fenbar, daß die Dinge der Welt, und ihre Zufälligkeit vor der Ordnung, und Zufälligkeit derselben von einem jeden eingesehen wird; daher geht auch die Frage, woher sind diese Dinge? vor der Frage, woher ist die Ordnung, und Zweckmäßigkeit dieser Dinge? da also der cosmologische Beweis auch ohne den physischen der ersten Frage genug thut, der physische hingegen ohne den cosmologischen, nach Kants Behauptung, der zweyten nicht genug thut; so ist der cosmologische Beweis **der klärere, und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessen.** Diese ist auch die Ursache, warum die heil. Schrift demselben den Vorzug gibt. Daher ist es zwar **umsonst dem Ansehen des physischen Beweises etwas entziehen zu wollen**, wie ichs bald erweisen werde: doch wäre es nicht **trostlos**; denn es blieben uns noch immer zwey Beweise, der ontologische nämlich, und der cosmologische übrig, wider welche Kant nichts, als unvernünftige Sophistikationen einzuwenden weiß.

Aus der Weltordnung folgt weder die Zufälligkeit der Materie od. d. Form.

92. Jetzt will ich die Gründe prüfen, aus welchen Kant den physischen Beweis umzustürzen vermeint. Er könnte diese seine Absicht sehr leicht erhalten, wenn er, der den äußerlichen Dingen ihre Gestalten, und alle Verhältnisse abläugnet, auch die Ordnung und Zweckmäßigkeit derselben

läug-

läugnete; denn der physische Beweis gilt wider Idealisten und Egoisten nicht so, wie die metaphysischen: er thuts aber nicht; er verläßt hier sein System, weil er wähnt, uns mit unserer Sprache selbst überwinden zu können. Daher sagt er S. 654: **nach diesem Schlusse müßte die Zweckmäßigkeit, und Wohlgereimtheit so vieler Naturanstalten bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt beweisen.** Sehet, wie schön uns Kant zweytausend Jahre zurück, und auf die Lehre der Stoiker, daß nämlich Gott aus einer ewigen unförmigen Materie die Körper der Welt gestaltet habe, führen wollte: wenn er aber diesen seinen Endzweck erreichen will, so muß er vorher beweisen, 1) daß eine ewige von sich existirende, aber zugleich von einem andern abhängige und veränderliche Materie möglich sey; und 2) daß diese Materie wirklich ohne Form, folglich ohne Grenzen existirn könne. Daß die alten Philosophen es so gemeint haben, das ist für uns nicht hinlänglich, um von den erwiesenen Wahrheiten abzustehen. Eine Wahrheit aber ist es, daß die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt weder die Zufälligkeit der Form, noch der Materie beweist (diese Zufälligkeit wird aus der Zusammensetzung, und Veränderlichkeit der Dinge bewiesen):

sen): die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt beweisen nur einen Urheber der Gesetze, die einen Verstand, und eine auf so viel Jahrhunderte sich erstreckende Weisheit voraussetzen, und welche die blinden Dinge der Welt sich selbst nicht geben konnten.

Der Beweis könnte also, setzt Kant S. 655. fort, höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, darthun. Wem ist jemals eingefallen, aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt den Schöpfer derselben zu erweisen? Dieser ist ein sonderbarer Einfall Kants, der das Runde und das Viereckigte gern untereinander mischet, um durch die bloße Verwirrung fortzukommen. Er mußte wissen, daß die Philosophen — nachdem sie bewiesen haben, wider Aristoteles, daß die Welt nicht ewig seyn; wider die Stoiker und Akademiker, daß sie aus einer ewigen Materie nicht hervorgebracht werden; wider Demokrit und Epikur, daß sie durch einen blinden Zusammenstoß unendlicher ewiger Atomen nicht entstehen; und wider die Pantheisten, daß sie aus der unveränderlichen Substanz Gottes nicht herfliessen konnte — erst folgern, die Welt sey

noch d. Daseyn eines Schöpfers, sondern eines Baumeisters.

sey aus Nichts durch Erschaffung entstanden. Aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt schließt man also nicht auf die Allmacht eines Schöpfers, sondern nur auf die Weisheit eines Gesetzgebers und Beherrschers der Welt.

nicht nur von einer grossen Weisheit,

Ja wohl, erwiedert H. Kant, man schließt daraus auf eine große, **sehr große Weisheit** des Weltbaumeisters, aber nicht **auf die höchste Weisheit** eines Gottes. Hier muß ich gestehen, daß, wenn der physische Beweis da bliebe, wo ihn Kant hingeführt hat, aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt die unendliche Weisheit Gottes nicht folge; denn aus einem endlichen Werke, wie die Welt, und die Ordnung derselben ist, kann man nicht auf eine unendliche Weisheit so schliessen, wie man aus der Erschaffung der Welt auf die Allmacht Gottes schließt.

sondern auch von d. höchsten.

Allein ich setze den physischen Beweis folgengendermassen fort: aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt folgt nothwendigerweise, wie Kant selbst gesteht, daß es einen Gesetzgeber und Urheber derselben gebe. Nun frage ich weiter: hängt dieser Gesetzgeber und Urheber der Ordnung der Welt von einem andern ab, oder nicht? sagt Kant, daß er abhange; so muß er, indem die nämliche Frage von dem zweyten, dritten, und so ohne End wieder kommt, eine unendliche Reihe

sol-

solcher untergeordneten gesetzgebenden Ursachen zu= lassen; da aber diese Reihe nach 17. §. wider= spricht; so muß er, wenn er sonst den Wider= spruch vermeiden will, gestehen, daß der Gesetz= geber und Urheber der Ordnung in der Welt schlechthin unabhängig sey: ist er schlechthin unab= hängig; so ist er der allerhöchste Gesetzgeber, und absolute Beherrscher der Welt. Kann nun einem solchen die allerhöchste Weisheit abgehen? und wenn sie ihm nicht abgeht, kann er wohl was an= ders seyn, als Gott?

Auf diese Weise, sagt Kant S. 657. **geht man von der Zufälligkeit der Ordnung, und Zweckmäßigkeit, lediglich durch transcenden= tale Begriffe, zum Daseyn eines Schlecht= hinnothwendigen, und von dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten, oder be= stimmenden Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität.** Daher schließt er, der physische Beweis verliere sich in den cosmo= logischen, und durch diesen wiederum in den onto= logischen und einzigen Beweis für das Daseyn Gottes.

Wesentli= cher Unter= schied dieser drey Bew.

Man muß entweder unwissend, wenn man den wesentlichen Unterschied dieser drey Beweise nicht einsieht, oder boshaft seyn, wenn man ihn nicht

nicht einsehen will: denn in dem ontologischen Beweise schliesse ich von der Möglichkeit des allerrealesten Wesens auf das Daseyn desselben; in dem cosmologischen, von dem Daseyn der zufälligen Dinge auf das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens; und in dem physischen, von dem Daseyn (nicht von der Zufälligkeit) der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Dinge der Welt auf das Daseyn eines weisesten Gesetzgebers, und absoluten Beherrschers der Welt. Freylich zielen alle diese drey Beweise auf das Daseyn Gottes hin, denn Gott allein ist das allervollkommenste, und schlechthin nothwendige Wesen; er allein kann der weiseste Gesetzgeber, und absolute Beherrscher der Welt seyn; aber die Möglichkeit des allerrealesten Wesens, die Zufälligkeit der existirenden Dinge, und die vorhandene Ordnung, und Zweckmäßigkeit der Welt, welche die drey Beweisgründe leisten, sind wesentlich von einander unterschieden.

Verführischer Ausdruck Kants.

Noch eins. Kant sagt S. 656: es wird sich Niemand unterwinden, **das Verhältniß der Weltgröße zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers einzusehen.** Sehet, wie Kant in dem nämlichen Satze das Wahre mit dem Falschen durchmenget. Wer hat sich jemals unterstanden, von der Größe der Welt

die

die Allmacht, und von der Einheit derselben die Einheit Gottes so zu folgern, wie die höchste Weisheit Gottes von der Ordnung, und Zweckmäßigkeit der Welt gefolgert wird? bisher gewiß Niemand: denn die Philosophen beweisen zuerst, daß Gott die Erschaffungskraft; hernach aus dieser, daß ihm auch die Allmacht zugehöre: wie aber die Einheit Gottes von denselben bewiesen werde, habe ich §. 85 gezeiget.

Kant stimmt über Gott mit den Atheisten überein.

93. Aus dem, was ich bisher gesagt habe, kann ein jeder mit Grunde entscheiden, wer wirklich der Verunglückte sey, entweder der ontologische Beweis, wie ihn Kant S. 632. bedauret, oder Kant selbst, der mit offenen Augen die unüberwindliche Kraft desselben nicht einsehen, der durch Wortverdrehungen den für sich bestehenden cosmologischen, und physischen Beweis auf demselben zwingen, der bloß aus Liebe gegen Gott und seinen Nächsten mit grundlosen Spitzfindigkeiten, und offenbaren Sophistikationen die Welt um die Kenntniß Gottes bringen will. Aber Kant will das Daseyn Gottes vernünftig **glauben**! lasset ihn vernünftig glauben, was er nicht vernünftig **kennet**; dieses lassen uns auch die Atheisten zu. Die Atheisten unterstehen sich nicht zu beweisen, daß Gott nicht existire; denn sie wissen nur zuwohl, daß es des Nichtseyns keinen Grund gibt: sie sind

zu-

zufrieden, eben so, wie Kant, wenn wir ihnen zugeben, daß das Daseyn Gottes unerweisbar sey: übrigens lassen sie uns es glauben, wenn wir es glauben wollen, und lachen nur unsere Einfalt aus, daß wir aus Liebe gegen Gott, den sie nicht glauben, und aus Hofnung einer künftigen Belohnung, die sie nicht erwarten, unseren Leidenschaften einen Abbruch thun, und den Gesetzen auch in jenen Umständen getreu bleiben, in welchen durch die Verletzung derselben entweder unser gegenwärtiges Glück höchst befördert, oder unser Unglück weit entfernet werden könnte.

Jetzt müßte ich Kants **Kritik aller Theologie aus spekulativen Principien der Vernunft** untersuchen. Weil er sie aber auf dem bauet; daß das Daseyn Gottes nicht könne bewiesen werden, und daß dadurch das erste Princip der rationalen Theologie, und mit demselben auch diese Theologie selbst niederfalle; so überlasse ich es einem andern, das Unrecht zu beweisen, mit welchem Kant die angenommene Bedeutung der uralten Worte verändert, und neue in einer systemmäßigen Bedeutung eingeführet hat.

Unvernünftige Prophezeyung des Umsturzes der Metaphysik.

In Rücksicht des Daseyns Gottes habe ich mich an Kant selbst gehalten; jetzt aber kehre ich zum H. Metz zurück, und wenn ich mir je eine Beredsamkeit gewünschet habe, so wünschete ich in die-

diesem Augenblicke die Beredsamkeit der H. H. Metz und Reuß, um dies[e] ihre Stellen nach der Würde zu bestrafen: der erste sagt §. 64: **die ganze rationale Theologie ist dem zufolge ein eben so nichtiges, und chimärisches Unterfangen der reinen Vernunft, als wir an der rationalen Seelenlehre, und Cosmologie gesehen haben:** und der zweyte §. 17. **endlich denke ich mit Schulze, die Deduktion der Unrechtmäßigkeit unserer metaphysischen Besitzungen ist nun einmal im Archiv der philosophischen Geschichte unsers Jahrhunderts niedergelegt.** Wie leichtfertig, und wie vermeßen! Stürzt man denn mit empfatischen Ausdrücken, mit verwegenen Anmassungen Lehrsätze, und wichtige Wissenschaften um? Sie haben, meine Herrn (der eine mehr, der andere weniger) die Kunstworte Kants nachgebethet, seine systematischen Sätze, und unrichtigen Beweise ohne je eine Prüfung vorgelegt, die Gegenbeweise aber haben Sie eben so, wie Kant, entweder nicht berühret, oder mangelhaft, und unnatürlich angeführet: und nach einem solchen Kampfe getrauen Sie sich noch den Sieg zu singen? Nein, meine Herrn! Sie haben bisher nichts gethan; Sie müssen wiederum zu den Waffen greifen. Sie müssen die Richtigkeit der Kantischen Begriffe, Sätze, und Beweise, die ich

hier angefochten habe, vertheidigen, und diejenigen, die ich aus den andern Philosophen angeführet habe, mit Vernunftsgründen, und nicht mit neuen Kunstwörtern widerlegen; Sie müssen Parteilichkeitsgeist, Neuerungssucht, Ruhmsbegierde, Sektenanhänglichkeit bey Seite legen, und nur die Wahrheit, die nette Wahrheit bezielen: dahin werden Sie aber nie gelangen, wenn Sie ihre Grundsätze nicht vermöge standhafter Beweise, sondern vermöge eines willkührlichen Systems, für wahr annehmen; denn Sie wissen eben so, wie ich, daß auch das schönste System falsch ist, wenn die Grundsätze, woraus es besteht, falsch sind. Daß es mit dem Kantischen Systeme so bewandt sey; daß dieses System seine falschen Lehrsätze auf Grundsätze, die noch fälscher sind, baue; dies habe ich in diesem Theile erwiesen. Da Sie mir aber beyde sagen, daß man über die Kritik der reinen Vernunft kein gegründetes Urtheil fällen kann, wenn man nicht auch die Kritik der praktischen Vernunft, welche das Abgehende ersetzen muß, in Betrachtung nimmt; so will ich im zweyten Theile auch von dieser handeln, und die Gründlichkeit, und Richtigkeit derselben untersuchen.

Ein Zusatz.

über das Daseyn Gottes aus der Schrift des H. D. Jenisch von Berlin über Grund, und Werth der Entdeckungen des H. Professor Kant in der Metaphysik, Moral, und Aesthetik.

Ich war mit diesem ersten Theile schon fertig, als mir die benannte Schrift, ungebunden, und nur auf fünf Tage, geliehen wurde. Da mir aber mein ungünstiges Schicksal es versaget, solche Bücher mir beyzuschaffen; so benutzte ich diese Gelegenheit, um einen kurzen Auszug von dem zu machen, was H. Jenisch über das Dasenn Gottes, den moralischen Glauben, und die Freyheit des Menschen lehret. Sechs Jahre war er Discipel des H. Kant: es ist daher zu vermuthen, daß er besser, als je ein anderer, die Lehren, und Absichten seines Meisters inne habe. Hier werde ich, was er von Gott; im zweyten Theile aber in den gehörigen Orten, was er von dem moralischen Glauben, und der menschlichen Freyheit hält, beybringen.

Doch muß ich vorher meinen Leser erinnern, 1) daß H. Jenisch, nach der Gewohnheit aller Kantianer, auch die unheiligsten, und tausendmal widerlegten Systeme des Spinozismus, Anthropomorphismus u. s. w. den unschuldigsten Schulmeinungen, oder auch den ausgemachtesten Grund-

sätzen anderer Philosophen entgegensetzt, ohne je einen Grund, sondern nur Belobungen der einen, und Tadelungen der andern anzuführen: 2) daß er, in Rücksicht der Gottheit, in dem nämlichen Satze einen Spinoza mit den Vätern der Kirche, und den bewährtesten Philosophen zusammennimmt, gleichsam als wenn die Lehren der letztern mit den gottlosen Lehren des erstern übereinstimmten: eine feine Kunst, deren sich diejenigen gewöhnlich bedienen, welche ihre Leser nicht belehren, sondern betriegen wollen.

H. Jenisch läugnet auch den Begriff des allerr. W. weg.

94. Was sagt nun H. Jenisch von Gott? er widerspricht in diesem Stücke seinem Lehrer selbst; denn dieser läßt uns wenigstens den Begriff des allerrealesten Wesens zu, und schildert uns daraus das Ideal eines Gottes, dem nichts abgeht, als das einzige Daseyn: er hingegen spricht uns auch den Begriff ab, und **erkennet S. 238. die kritische Zermalmung, und gänzliche Vernichtung des Begriffes von der Gottheit als apodictisch an.** Er muß nämlich die Macht unseres ontologischen Beweises, und die Unzulänglichkeit der Kantischen Einwendungen wider denselben eingesehen haben: um sich also von jenen loszumachen, ohne sich in diese einzulassen, behauptet er S. 240. geradezu, **die Idee eines allerrealesten, und vollkommensten Wesens sey**

durch-

durchaus nichtig, und schlechterdings unhaltbar. Was für eine Antwort aber gibt er auf unsern, und seines Lehrers Beweis, daß die unbegrenzten Realitäten einander nicht widersprechen, daß sie in einem Dinge vereinbar seyn? Sein Thun ist nicht auf die Beweise der Andern zu antworten; sondern nur die seinigen anzuführen: höret also seinen Beweis.

Von den Unvollkommenheiten der Erdendinge schließt er auf jene des Urhebers.

Dieser, logisch aufgefaßt, lautet so: in der Welt gibts Unvollkommenheiten: nun folgt aus den Unvollkommenheiten des Werkes die Unweisheit, und Unvollkommenheit des Meisters: also. Er klingt aber besser in seinem Munde S. 234. wo er so redet: **jenen** großen Geistern (diese sind **Plato, Cicero, Seneka, Augustin, Laktanz, Chrysostomus, Bako, Spinoza, Leibnitz) konnten die Unvollkommenheiten der Erden-Dinge, und die daraus hervorgehenden Widersprüche mit einer unendlichen Weisheit unmöglich unbekannt seyn: dem ungeachtet errötheten sie nicht, den unbekannten Urheber der Welt sich als das vollkommenste Wesen zu denken, als durch welche Idee sie mehr die unendliche Kleinheit des menschlichen Denkvermögens, und der Menschheit überhaupt im Verhältniß gegen die Gottheit, als die unendliche Größe, und**

das unbegreifliche Wesen der Gottheit selbst ausdrücken wollten.

was dem [K]antischen [S]ysteme,

Wer soll sich nicht wundern, daß dieser Kantische Philosoph, der nichts kennet, als was in der Sinnlichkeit erscheinet, der folglich eine weit kleinere Vernunft hat, als die übrigen Menschen, doch durch seine mikroskopische Spekulation in den Werken Gottes Unvollkommenheiten entdecke, die nicht erscheinen (denn was erscheinet, ist Realität, ist Vollkommenheit,) und aus denselben auf den Mangel der götlichen Weisheit schliesse, die ganz übersinnlich ist? Aber lasset diese Herrn das Unsichtbare sehen, und was sichtbar ist, nicht sehen; dies fodert ihr System, vermög welchem die Gegenstände nach den Kenntnissen, nicht diese nach jenen sich richten müssen, eben so, wie sich der unendlich ausgedehnte, und in unendliche Theile theilbare Gott des großen Spinoza, welcher daher zu den Kantianern ganz gehört, nach dem Systeme desselben, und nicht das System nach dem wahren Gott hat richten müssen.

und der Vernunft zuwider ist.

Die übrigen von den obbenannten grossen Geistern richteten ihre Einsichten nach den Gegenständen, und da sie in den Dingen der Welt Zufälligkeit, Ordnung, und Zweckmäßigkeit wahrnahmen, so schlossen sie ohne Anstand auf das nothwendige Daseyn des weisesten Urhebers derselben.

ben. Sie sahen auch die Unvollkommenheiten einiger einzelner Dinge, als Krankheiten, Mißgebürte, Ungeheuer, und dergleichen, auf welche H. Jenisch deuten will: aber sie sahen auch zugleich, 1) daß alle diese Dinge ihre wesentliche Vollkommenheit haben; und 2) daß aus den Unvollkommenheiten der Theile auf die Unvollkommenheit des Ganzen nicht kann geschlossen werden, indem eben diese Theile zu besserer Übereinstimmung des Ganzen nothwendig seyn können. Aus dieser Ursache würde selbst H. Jenisch den Uhrmacher tadeln, der ihm eine Uhr, und in derselben nicht nur das Gehäus, sondern auch die Räder und Kette aus dem feinsten Gold verfertigte, obwohl das Gold ein weit edleres Metall ist, als der Stahl. Dies ist hinlänglich für einen Kantianer, der entweder keinen Endzweck der Welt kennet, oder sich selbst zum Endzwecke derselben aufstellt; für die übrigen Philosophen hingegen, welche den Endzweck der Welt in die Kundmachung der göttlichen Vollkommenheiten setzen, sind noch mehrere Gründe, welche die Scheinbarkeit der vorgeworfenen Unvollkommenheiten beweisen.

Jetzt aber schließt er auf die Eingeschränktheit unserer Vernunft,

H. Jenisch muß doch eingesehen haben, daß sich aus den Unvollkommenheiten, welche in bloßen Negationen bestehen, ein unvollkommener Urheber derselben nicht so schliessen läßt, wie sich aus der

Zu-

Zufälligkeit, Ordnung, und Zweckmäßigkeit der existirenden Dinge ein nothwendiges, und höchst weises Wesen schliessen läßt: denn in dem nämlichen Orte folgert er aus den bemerkten Unvollkommenheiten die unendliche Eingeschränktheit unserer Vernunft, und die unendliche Größe der Gottheit. Man höre ihn selbst: **nach dieser Ansicht**, setzt er die vorige Stelle fort, **sind offenbar selbst die Unvollkommenheiten, die unsere Vernunft in dem uns erkennbaren Theil des Zusammenhangs der Dinge wahrnimmt, gewissermassen nur ein Grund mehr, nicht nur unsere Eingeschränktheit——anzuerkennen, sondern auch —— die Idee der alle Vernunft übersteigenden Gottheit zu erhöhen, so daß hier die Vernunft offenbar nicht nur alle Grenzen der Wirklichkeit überspringt, sondern auch so gar die Frage von der Möglichkeit eines solchen von ihr eingebildeten Wesens darüber vernachlässiget, wie dies bey dem Begriff des allerrealesten Wesens am Tage liegt.** Hier vergißt H. Jenisch, daß er ein Kantianer ist; denn die Kantianer erkennen die Dinge der Welt nicht an sich, sondern in der Sinnlichkeit unter den Formen des Raumes und der Zeit: da nun die Formen aller weltlichen Dinge in der Sinnlichkeit enthalten sind, so müssen sie durch eine einzige An-

schau-

schauung alle Dinge, und allen Zusammenhang derselben wahrnehmen. Aber dies würde die Ausgedehntheit der menschlichen Vernunft beweisen; H. Jenisch hingegen will nur die Eingeschränktheit derselben in Rücksicht auf die Gottheit darthun; darum ist er auch mit einem einzigen erkennbaren Theile der Welt zufrieden.

nicht auf jene, die wir bekennen;

Aber wozu will er uns die Eingeschränktheit der Vernunft in Rücksicht der Gottheit beweisen? wir bekennen ja, daß unsere Vernunft endlich, und Gott unendlich ist; wir bekennen, daß was wir von der Gottheit wissen, vor dem, was die Gottheit an sich selbst ist, eben so verschwinde, wie eine unendlich kleine Größe vor einer unendlich grossen verschwindet: wir beweisen zwar das Daseyn Gottes, und manche andere Attribute desselben; wir bekennen aber bey allem dem, auch diese Attribute selbst eben darum nicht zu begreifen, weil sie unendlich sind: wozu will er uns also die von uns selbst bekannte Eingeschränktheit unserer Vernunft beweisen?

sondern auf die Kantische in Rücksicht d. Daseyns.

Es ist nicht diese Eingeschränktheit, die er von uns fodert; er will, daß wir bekennen, unsere Vernunft sey so eingeschränkt, daß sie von der Gottheit gar nichts wisse. Aber warum sollen wir dies bekennen, nachdem die Kantianer nicht einen einzigen Vernunftsgrund haben, den sie unseren

Ve-

Beweisen entgegen setzen? weil die Vernunft, sagt H. Jenisch, wenn von der Gottheit die Rede ist, **nicht nur alle Grenzen der Wirklichkeit überspringt, sondern auch die Frage der Möglichkeit eines solchen von ihr eingebildeten Wesens darüber vernachläßiget.** Sie überspringt zwar die Grenzen, welche Kant der Wirklichkeit bestimmet; hat aber Kant bewiesen, daß die Existenz eines Dinges nicht anders, als durch die Erfahrung in der Erscheinung könne erkennet werden? vielmehr habe ich das Gegentheil bewiesen, sowohl oben §. 82., als auch in allen jenen Orten, wo ich seinen Idealismus widerlegt, und die Kennbarkeit auch der übersinnlichen Dinge dargethan habe. Kant läßt die Existenz eines unbestimmten, und völlig unbekannten Etwas, als Dinges an sich, zu; gesteht er dadurch nicht, daß diese Existenz auch außer der Erfahrung, und auch ohne je eine Erfahrung kann erkennet werden?

und auf die seinige in Rücksicht d. Möglichkeit des allerrealesten Wes.

Was die Frage der Möglichkeit des allerrealesten Wesens anbelangt, könnte sie die Vernunft mit Rechte vernachläßigen, weil die Möglichkeit eines Dinges überhaupt so lang vorausgesetzt wird, bis in demselben ein Widerspruch bewiesen wird: wo sind nun die Widersprüche, die H. Jenisch in dem allerrealesten Wesen beweist? Dem ungeachtet hat die Vernunft jene Frage gar nicht vernach-

läßi-

läßiget; sie hat vielmehr bewiesen, daß ein mit allen unbegrenzten Realitäten begabtes Ding möglich sey: was sagt nun dawider H. Jenisch? nimmt er seine Zuflucht zu der transscendentalen Möglichkeit Kants? allein diese ist §. 57. hinlänglich widerlegt worden.

Es gehört daher das desipere et insanire bloß d. Kantischen Vernunft zu;

Nachdem die Vernunft nicht nur die Möglichkeit, sondern auch das Daseyn Gottes als des allerrealesten, und nothwendigsten Wesens vollständig bewiesen, und die Kantischen Grübeleyen, und sophistische Spitzfindigkeiten widerlegt hat; kann nur ein H. Jenisch S. 236., nach dem Beyspiele seines H. Lehrers, mit einer bloß Kantischen Dreistigkeit der Vernunft ins Mund setzen: **ich erkenne die Richtigkeit deiner Analise gar zu wohl. Allein eine so eingeschränkte Energie, als ich bin, kann sich, um den Begriff des Unendlichen zu approximiren, nicht genug spannen:** und scheint (die Vernunft) wie er hinzusetzt, **berechtiget zu seyn, eben hier Wirklichkeit, und Möglichkeit zu überschreiten, und gleichsam** — *desipere in loco, et insanire cum ratione.* Das desipere, et insanire muß ich den Kantianern freylich zugestehen: aber das in loco et cum ratione werde ich ihnen dann zugeben, wenn sie auf die angeführten Beweise eine hinlängliche Antwort werden gegeben haben.

Eben

eben so das Suchen Weisheit in d. Thorheit.

Eben so gehört es bloß den Kantianern, nicht, wie H. Jenisch S. 237. behauptet, der menschlichen Vernunft zu, **die Weisheit in der Thorheit, eine höchste Vernunftmässigkeit in der Unvernunft** zu suchen: denn die Vernunft, durch vollständige Beweise überzeugt, erkennet das nothwendige Daseyn des allerrealesten Wesens, des allmächtigen Urhebers aller Dinge, des weisesten Gesetzgebers der Welt: die Kantianer hingegen fühlen in ihrer Seele, **von der sie nichts wissen**, das natürliche Bedürfniß der Idee eines Gottes, **welche** nach H. Jenisch **durchaus nichtig, und schlechterdings unhaltbar ist**, um die Reihe der Bedingtheiten und der Bedingungen zu vollenden, welche nach Kant selbst **nie kann vollendet werden.** Sind diese nicht wirkliche Thorheiten, welche H. Jenisch mit einer hinreißenden Beredsamkeit, mit einer angemessenen Wortspielerey durchzusetzen trachtet?

Dieses zeigt selbst Bakons Stelle.

Gar keine Thorheit, sagt H. Jenisch S. 238.; denn, daß man von der Gottheit gar nichts wissen könne, lehrt ja auch Bako von Verulam in folgender Stelle: **unsere Betrachtung der Geschöpfe,** sagt Bako, **in Beziehung auf die Geschöpfe erzeugt das, was wir menschliche Wissenschaft nennen; eben diese Betrachtung in Rücksicht der Gottheit nur Bewunderung,**

die

die gleichsam eine abgebrochene Wissenschaft ist. Die Kantianer scheinen dem mit dem Tode im Wasser ringenden Menschen gleich, welcher den nächsten Ast, der sich darbietet, ergreift, ohne zu bemerken, daß eben dieser Ast seinen Tod beschleinigen wird. Bakos Stelle ist offenbar wider dieselben; denn Schöpfer und Geschöpfe sind zwey Korrelate, und ist schlechterdings unmöglich, eine Wissenschaft von dem einen, ohne zugleich auch von dem andern, zu haben. Hernach lassen die Kantianer, wie Bako, einen Schöpfer und Geschöpfe zu? weder das eine, noch das andere; Kant hat sein Causalitätsgesetz eben darum erdichtet, weil er die Kenntniß des Schöpfers und der Geschöpfe abschaffen wollte. Warum nehmen sie also zu Bako, diesem allbekannten Vertheidiger Gottes, ihre Zuflucht? hier steckt eine neue List; sie wollen durch ihre Beredsamkeit das Unvernünftigste, und Unmöglichste durchsetzen: daher müssen sich die Menschen, wie die Grundsätze der Vernunft, nach ihrem Eigensinne umschmelzen lassen; dem zufolge muß auch ein gottesfürchtiger Bako einem gottlosen Spinoza seine Stelle abtreten: alles dies gehört zum Systeme.

Selbst die unmittelbare Anschauung Gottes

95. Ein Epikuräer antwortete einst einem Philosophen, der ihn von dem Daseyn Gottes überzeugen wollte: **du wirst nicht überreden,**

wenn

kann nach H. Jenisch die Vernunft nicht befriedigen:

wenn du gleich wirst überredet haben: non persuadebis, licet persuaseris. Die Halsstarrigkeit dieses Epikuräers war ohne Zweifel sehr groß; denn er bemerkte die unüberwindliche Kraft der Beweise; doch wollte er denselben nicht nachgeben, weil er einen gerechten Richter seiner Mißthaten, den er Tag und Nacht hätte fürchten müssen, nicht anerkennen wollte. Die Halsstarrigkeit der Kantischen Philosophen gibt jener des Epikuräers gar nicht nach; denn auch diese müssen die unüberwindliche Kraft der für das Daseyn Gottes angeführten Beweise anerkennen, indem sie dawider nichts, als falsche Grundsätze aus einem falschen Systeme einwenden können: jedoch wollen sie von der Gottheit nichts wissen, und andere auch überzeugen, daß man von derselben gar nichts wissen kann. Die Halsstarrigkeit aber des H. Jenisch übertrifft alles Erwarten; denn nach ihm kann selbst die unmittelbare Anschauung der Gottheit den Fragen der Vernunft über dieselbe nicht genug thun: höre man ihn selbst, welcher S. 242. bemerkt, **daß unsere Denkgesetze in ihrer möglichgrößten Erweiterung, und Verwirklichung, daß sie selbst in einer unmittelbaren Anschauung der Gottheit, uns dennoch keine befriedigende Auflösung der Fragen der Vernunft gewähren können — — denn die**

Gott-

Gottheit an sich könnte etwas ganz anders, von unserer gegenwärtigen Erkenntnißart ganz verschiedenes, etwas nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ verschiedenes seyn.

So sonderbar auch diese Lehre ist; so folgert sie doch H. Jenisch gesetzmäßig aus dem transscendentalen Idealismus Kants: denn da nach diesem, sagt er S. 239., alle Naturerkenntniß bloß das Resultat unserer durch Zeit und Raum, und die Kategorien bestimmten Denkungsart ist, und selbst in ihrer möglichgrößten Erweiterung die wahre Beschaffenheit, und das Wesen der Dinge an sich — — ein unbestimmtes, unbegreifliches Etwas seyn läßt, so kann uns die Idee einer Gottheit, und also auch die wirkliche Erkenntniß der Gottheit nach dieser Idee, als der obersten Ursache der Welt (wäre die Gottheit auch auf diese Art darstellbar) uns dennoch in der Erkenntniß der Dinge auf keine Art weiter bringen, weil es dazu einer durchaus verschiedenen, nicht bloß der Quantität, sondern auch der Qualität nach verschiedenen Erkenntnißart brauchen würde. Kurz gefaßt heißt diese ganze Rede soviel: 1) nach dem transscendentalen Idealismus sind alle äußerliche Gegenstände, als Dinge an sich, = x, das ist für uns schlechterdings

dieses stimmt mit Kants Systeme.

dings unerkennbar; Gott ist ein äußerlicher Gegenstand; er ist also als Ding an sich schlechterdings unerkennbar: ist es so; so kann er nicht einmal in einer unmittelbaren Anschauung der Gottheit erkennet werden: 2) die Kategorien, welche nach Kant die Denkformen, Denkgesetze sind, bringen den intellectuellen Gegenständen ihre Formen bey, eben so, wie Zeit und Raum den sinnlichen Gegenständen ihre Formen und Verhältnisse beybringen; gleichwie also wir aus diesen die sinnlichen Gegenstände als Dinge an sich nicht erkennen können; eben so können wir auch aus jenen die intellectuellen Gegenstände, unter welchen auch Gott ist, nicht erkennen.

aber nicht mit d. Vernunft überein:

Wäre daher Moyses, als er Gott in dem brennenden Dorngebüsche wahrnahm, ein Kantischer Philosoph gewesen; so würde er nicht einmal der sich ertheilten Macht, Wunderwerke zu thun, noch weniger dem anredenden Gott einen Glauben geleistet haben: er würde ja so gar, aus lauter Liebe gegen die menschlichen Formen in Raum und Zeit, das Israelitische Volk bis heutigen Tag in der Aegyptischen Gefangenschaft verlassen haben. So hätte ein Kantischer Philosoph gethan; denn im Kantischen Systeme ist die Erkenntniß der Gottheit den Menschen so unmöglich, daß Gott selbst, wenn er existirt, mit seiner ganzen Allmacht, sich

den

den Menschen nicht zu erkennen geben kann. Kann es größere, und der Vernunft widrigere Thorheiten geben? aber eben diese Thorheiten bestättigen den wahren und wichtigen Grundsatz des großen Augustins: **Gott hat dich ohne dich erschaffen können; er kann aber dich ohne dich nicht selig machen**: unendlich viel.

daher ist mit Kantianern nicht zu zanken, weil sie nicht wollen überzeugt werden.

Mit dem obbemeldeten Epikuräer wollten die damaligen Philosophen über das Daseyn Gottes nicht mehr zanken; und die späteren Philosophen machten daraus eine allgemeine Regel, es sey mit dergleichen Philosophen nie zu zanken, weil man dabey Zeit und Mühe umsonst verliert. Diese Regel muß gegen die Kantianer eine vollständige Giltigkeit haben, weil sich diese, um sich selbst zu verblenden, eine eigene Vernunft, die mit der menschlichen gar nichts gemein hat, und eigene Grundsätze erschaffen haben, nach welchen sie ungehindert ihren Weg fortsetzen: sie haben sich vorgenommen, von Gott, von der Seele, ihrer Freyheit und Unsterblichkeit nichts wissen zu wollen; daher kann man zwar wider dieselben Beweise anführen, die den Verstand überzeugen, aber nie solche, die auch den Willen lenken. Das thue ich auch dahier, gar nicht in der Hofnung, daß die Kantianer aus bewiesenen Grundsätzen der Vernunft die angeführten Beweise widerlegen, oder

ihre widerlegten Lehren widerrufen; nein, das hoffe ich von ihnen nicht; sondern bloß in der Absicht, vor der bevorstehenden Gefahr eines zeitlichen und ewigen Unheils diejenigen zu warnen, welche von der Kantischen Philosophie nichts anders, als Lobsprüche wissen, die ihr von den Kantianern so häufig, und so unverdient ertheilet werden.

Das Ansehen der Idee der Gottheit kömmt nicht v. dem Versehen d. Philosophen,

96. H. Jenisch gesteht S. 241, daß **die Idee der Gottheit, als des allerrealesten und vollkommensten Wesens, eine apodiktische Realität und Haltbarkeit (obwohl durch das Versehen der Philosophen) in den berühmtesten Systemen der Denker, eines Plato, Descartes, Spinoza und Leibnitz, daß sie aus dem Gesichtspunkte der Realität und Haltbarkeit betrachtet, die sechstausendjährige Ansicht des Menschengeschlechtes fast ohne Ausnahme bis auf Kant für sich habe:** wie beweist er aber, daß sie es nicht hätte haben sollen, daß sie es auch nach Kant nicht haben werde? wie beweist er das Versehen der Philosophen, welches er so keck beschuldiget? Von dieser apodiktischen Realität und Haltbarkeit nicht nur der Idee der Gottheit, sondern auch der Gottheit selbst haben die Philosophen in ihren Büchern selbst gehandelt; sie haben ja so gar Spinoza, den Lieb-

ling

ling des H. Jenisch, in die Klasse der Atheisten abgewiesen, weil sie in dem Systeme desselben weder Realität, noch Haltbarkeit einer Gottheit gefunden haben; und nebst allen dem müssen sie noch der Idee der Gottheit bloß durch Versehen eine apodiktische Realität und Haltbarkeit zuerkennet haben! Was haben sie aber versehen? dies ist leicht zu errathen; sie haben diese Kantischen Grundsätze: **die Dinge als Dinge an sich können von uns nicht erkennet werden: die Gegenstände müssen sich nach den Kenntnissen, nicht die Kenntnisse nach den Gegenständen richten:** versehen: allein diese mußten sie auch versehen; weil sie keine Träumer, wie Kant, sondern Philosophen waren, welche zu ihren apodiktischen Behauptungen nicht Erdichtungen, und schimmernde Worte, sondern allgemein erkannte Grundsätze, und vollständige Beweise foderten, und brauchten.

sondern von den Beweisen her.

Eben darum, weil die Beweise, die das Daseyn Gottes darthun, einem jeden vernünftigen Denker so auffallend, einleuchtend, und vollständig sind, hat die Idee der Gottheit, fast ohne Ausnahme, eine sechstausendjährige, eine vom Anbeginne der Welt bisher fortdauernde Ansicht für sich: weil aber Kant weder jene Beweise je umwerfen, noch seine falschen Grundsätze je be-

weisen wird; so ist es außer Zweifel, daß sie die nämliche Ansicht, troß den Kantischen Sophistikationen, auch bis am Ende der Zeiten fortbehaupten wird.

Die Kenntnisse d. Künste ꝛc. sollen die Kenntniß Gottes, nicht diese jene erweitern.

H. Jenisch hingegen ist von den scheinbaren Beweisen Kants so eingenommen, daß er, ohne die Gegenbeweise im geringsten zu berühren, der Idee der Gottheit, es sey unter dem Gesichtspunkte der Realität, oder der höchsten Ursache der Welt, nicht nur eine apodictische, sondern auch eine bloß wahrscheinliche Realität und Haltbarkeit abspricht. Aber höret die großen Vortheile, die er uns versprechen wollte, wenn besagte Realität auch nur wahrscheinlich wäre: gesetzt, sagt er in dem nämlichen Orte, **die Idee der Gottheit als des allerrealesten, und vollkommensten Wesens hätte, wenn gleich keine apodiktische, wenigstens wahrscheinliche Realität und Haltbarkeit — — und wenn es möglich wäre — — etwa nach einer Epoche von Myriaden Jahren intellectueller Geistes Entwickelung — — jener Idee zu approximirn,** so erhellet von selbst, **daß die Erkenntniß des allerrealesten und allervollkommensten Wesens ohne Zweifel uns die höchste Berichtigung, und Vervollständigung aller unserer Erkenntnisse, und jeder Theorie der**

Kün-

Künste und Wissenschaften, so wie sie unserem Vernunftgebrauch überhaupt, die möglichgrößte Erweiterung gewähren würde. Sehet, wie schön die Kantianer fortfahren, ihrem Systeme gemäß zu deräsonnirn: die Kenntniß der Gottheit müßte der Erweiterung der menschlichen Kenntnisse in Künsten und Wissenschaften, und nicht vielmehr diese der Erweiterung der Erkenntniß Gottes dienen! Aber in welchem Leben müßte dies geschehen? im gegenwärtigen, oder im künftigen nach dem Tode? im gegenwärtigen gar nicht; denn nach Kant ist Gott in diesem Leben schlechterdings unerkennbar: also nach dem Tode im künftigen Leben; gibts aber auch dort Künste und Wissenschaften? Aber lasset dies bey Seite; denn es wird im zweyten Theile Gelegenheit genug geben, davon zu reden; höret nur den Schluß dieser Jenischischen Rede.

Die immersteigende Approximation zu d. Kenntniß Gottes ist eine Erdichtung.

Was wir nun hier, sagt er S. 242. **nur hypothetisch angenommen haben von einer immersteigenden Approximation des menschlichen Geistes in allen Epochen seiner Entwickelung zu dem immer tiefern Eindringen in die Kenntniß des allerrealesten, und vollkommensten Wesens; das war einer der Hauptsätze der Platonischen Philosophie, und der ersten Kirchenväter, so wie der ältern**

und neuern Gottesgelehrten, und des Leibnitz selbst; war ein Hauptsatz aller bisher dogmatischen und eklektischen Philosophie, bis zur Kantischen Epoche hin. Auch vor der Kantischen Epoche lehreten eben so, wie Kant, alle die Atheisten, und alle Gönner derselben, wie es die Sceptiker waren, daß man Gott weder kennen, noch weniger in der Kenntniß desselben steigen könne: keiner hingegen von den übrigen Philosophen, Kirchenvätern, oder Gottesgelehrten lehreten die immersteigende Approximation, von welcher H. Jenisch so dreist hier redet. Daß Gott immer mehr und mehr könne erkennet werden, ist außer Zweifel, weil er ein unendliches Wesen ist, welches von einem begrenzten Verstande nie ganz kann erschöpft werden; daß ein Mensch mehr, der andere weniger, daß der nämliche Mensch in einem Alter mehr, in dem andern weniger Gott kennen, und lieben könne, ist auch gewiß; denn die Kenntniß Gottes hängt, wie jede andere Kenntniß, von der Verwendung der Seelenkräfte, von der Aufmerksamkeit und Uiberlegung, von dem Stillschweigen der Leidenschaften u. s. w. ab, welches alles in verschiedenen Menschen, ja so gar in verschiedenen Altern des nämlichen Menschen verschieden seyn kann. Daß aber die Menschen durch eine Epoche von Myriaden Jahren in der Kenntniß

niß Gottes immer mehr und mehr steigen können, wie H. Jenisch vorgibt, das lehrten nicht einmal diejenigen, welche die Wanderung der Seelen von einem Körper in den andern, edler oder unedler nach dem tugend- oder untugendhaften Betragen im vorigen Körper, zuliessen.

Es ist dem ungeachtet in den Büchern einiger Kirchenväter, und Gottesgelehrten etwas, das Herrn Jenisch einen entfernten Anlaß zu jener Behauptung mag gegeben haben: alle die Väter der Kirche, und Gottesgelehrten lehren, die Wanderung der Menschen sey mit dem Tode vollendet, und ihr Schicksal entweder eines ewigen Lebens im Himmel, oder eines ewigen Jammers in der Hölle entschieden; das lehren sie, als einen Glaubensartikel, weil es in der heil. Schrift ausdrücklich steht. Es wurde aber von Jemanden die Frage aufgestellt, ob die Seligen im Himmel eine Freyheit hätten, wodurch sie sich ein Wachsthum an guten Werken, und an der Glückseligkeit, folglich auch an der Kenntniß und Liebe Gottes, worin die Glückseligkeit besteht, verschaffen könnten. Die Einen sagten, ja, die Andern und die meisten sagten, nein: beyde Partheyen suchten ihre Beweise in der heil. Schrift, keine aber fand hinlängliche, die Gegenmeinung zu verurtheilen. Die Behauptung also einer solchen Freyheit, und eines

zu der eine ungegründete Schulmeinung mag d. Anlaß gegeben haben.

solchen fortgehenden Wachsthums an der Kenntniß Gottes war kein Hauptsatz der Väter und Gottesgelehrten, sondern bloß eine Schulmeinung, eben so, wie es die Schulmeinung einiger Gottesgelehrten ist, daß die Strafen der Verdammten durch die Sünden, die auf ihre Veranlassung in der Welt begangen werden, immer mehr und mehr beschweret werden.

Aus dem, was ich hier aus H. Jenisch über die Gottheit angeführet, und bemerket habe, kann ein jeder urtheilen, wie sehr diese seine Schrift das von der Berlinischen Akademie zugesprochene Accessit verdienet habe, aber nur ad impietatem.

Zweyter Theil.

Uiber Kants Kritik der praktischen Vernunft.

Herr Metz, wie sehr er auch für die Kantische Philosophie eingenommen ist, so gibt er dennoch in manchen Orten zu verstehen, daß die Kritik der reinen Vernunft bey weitem nicht so ausgemacht sey, daß man sie für eine apodictische Wissenschaft, wie H. Reuß behauptet, ansehen könne. Von der Kritik der praktischen Vernunft aber denkt er ganz anders: diese erhebt er über alles, und bewundert sie als das vortrefflichste Werk der philosophirenden Vernunft, als die vortheilhafteste Wohlthat, die Kant der Welt hat erweisen können. Etwas drittes hingegen denke ich: mir scheints, Kant habe Gott selbst zu Rechte weisen wollen, der irgendwo sagt: **ich bin Alpha und Omega, der Anfang und das End aller Dinge.** Daß Gott, wie der Urheber, eben so auch der letzte Endzweck aller Dinge sey, dies beweisen alle christliche Philosophen durch Grund-

sätze

sätze der Vernunft, die über alle Ausnahme erhaben sind. Kant hingegen hat sich in der Kritik der reinen Vernunft bestrebet, Gott den Vorzug eines Urhebers, und in der Kritik der praktischen Vernunft den Vorzug des letzten Endzweckes abzusprechen: in jener befliß er sich den Verstand, in dieser das Herz zu verdrehen. Daß es so sey, werde ich in folgenden Hauptstücken zeigen, und mich bemühen, vor unparteyischen Richtern das zweyte Bestreben eben so zu vereiteln, wie ich hoffe, das erste im ersten Theile vereitelt zu haben.

Erstes Hauptstück

von dem christlichen, und Kantischen Vernunftglauben.

[K]ant will [d]en Fehden [d]er Athei[st]en rc. ein [E]nd ma[ch]en:

97. Im vorigen Theile habe ich die Kantischen Sophistikationen wider die rationale Psychologie, Cosmologie und Theologie widerlegt, und die Festigkeit der Beweise angezeiget, die für die darin vorkommenden Lehrsätze angeführet werden. Sicher bin ich, daß die Kantischen Philosophen nichts neues einwenden, sondern höchstens nur ihre schon widerlegten Grundsätze von einer unendlichen Reihe, und von der Unmöglichkeit einer Wissenschaft in übersinnlichen Dingen, werden wiederholen können. Dem ungeachtet will ich auf

die

die natürlichen Kenntnisse vom Anfange der Welt, von der Freyheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, und vom Daseyn Gottes, auf eine Zeit verzicht machen; weil mir H. Metz §. 64. auf dem Wege des vernünftigen Glaubens nicht nur eine festere Uiberzeugung von diesen Gegenständen, sondern auch ein End mit den Fehden verspricht, die zeither die philosophirenden Parteien der Naturalisten, Theisten, Atheisten, Supernaturalisten ꝛc. unter sich geführet haben.

Daß mit denjenigen, welche das Daseyn der Körper läugnen, alle Zänkereyen über die Gegenstände der Physik und Arzeneykunst aufhören müssen; dies weiß ich nur zu sehr. Ist vielleicht eben dieser der Weg, worauf uns Kant von den Zänkereyen über die angedeuteten Gegenstände befreyen will? von welchen Fehden also will er uns befreyen? von denen, welche die vorigen Naturalisten, Theisten ꝛc. unter sich geführet haben? Aber warum hat er die alte Bedeutung der Benennungen dieser philosophischen Sekten verlassen, und eine neue, wie sie vom H. Metz §. 95. beschrieben wird, nach seinem Geschmacke eingeführt? Widerlegt man denn die Lehren durch die Veränderung solcher Bedeutungen? gewiß nicht. Aber Kant will alles neu machen: daher muß er das verschönern, was vorher wild, und das verwil-

aber wie?

den,

den, was vorher schön war: er ist ein Selbstdenker, und die Gegenstände müssen sich nach seinen Gedanken, und nicht seine Gedanken nach den Gegenständen biegen. Wie sehr er sich aber irre; dies habe ich anderswo bewiesen: jetzt will ich das nämliche von seinem vernünftigen Glauben beweisen.

Was kennen, was glauben, u. die vielerley beydes?

98. Der vernünftige Glaube ist kein neues Wort; von diesem reden sowohl die Philosophen, als auch die h. Schrift, und beyde in der nämlichen Bedeutung: was wir durch innere, oder äußere Erfahrung, oder auch durch die Vernunft aus andern Grundsätzen lernen, das **kennen** wir, und dieses unser Kennen heißt **Wissen**, oder **Meinen**, je nachdem die Gründe, worauf es gebauet ist, hinlänglich, oder unzulänglich sind. Was wir aber weder durch eigene Erfahrung, noch durch die Vernunft, sondern bloß durch Erzehlungen Anderer, die **Zeugen** heißen, lernen; das **glauben** wir: und dieser unser Glaube ist **gewiß**, oder **ungewiß**, je nachdem die Wissenschaft, und die Wahrhaftigkeit des Zeugen, worauf er sich stützet, durch hinlängliche, oder unzulängliche Grundsätze einer ächten Kritik dargethan werden. Der Zeuge ist entweder der Mensch, oder Gott; daher ist auch der Glaube entweder **menschlich**, oder **göttlich** und der eine sowohl, als auch der andere **vernünftig**, wenn er auf einer nach dem

Wer-

Werthe ausgemachten Wissenschaft, und Wahrhaftigkeit des Zeugen beruht.

Der menschliche Glaube ist auf Erde unentbehrlich.

99. Der menschliche Glaube ist nicht nur vernünftig, sondern auch dem Menschen, so lang er lebt, zu seinem Wohlseyn schlechterdings unentbehrlich. Es gibt in der Welt soviel schädliche Gewächse; weh aber dem Menschen, der die Schädlichkeit derselben durch seine eigene Erfahrung lernen wollte! es gibt andere die nützlich sind, aber durch Zuthun der Menschen schädlich werden können; weh aber dem Menschen, der unter diesem Vorwande dieselben auf immer entbehren wollte! es gibt Handlungen, welche, so angenehm sie auch scheinen, doch mit der Zeit die bösesten Folgen nach sich ziehen; weh aber dem Menschen, der diese Folgen nicht glauben, sondern selbst erfahren wollte! Es gilt hier, wie überall, das Sprichwort: beatus, quem fecere aliena pericula cautum. Auf das Wort Anderer essen, und trinken wir ohne Furcht, daß die Speisen und Getränke vergiftet seyn; auf das Wort Anderer reisen wir hin, wo wir niemals waren; auf das Wort Anderer schliessen wir Verträge, unternehmen Handlungsgeschäfte, und erwarten wichtige Vortheile. Es ist bisher kein gescheuter Philosoph erschienen, der das Lernen der Geschichten nicht anempfohlen hätte: sind aber die

Ge-

Geschichten auf was anderes gegründet, als auf den menschlichen Glauben? Der menschliche Glaube hat also einen solchen Antheil an der Glückseligkeit der Menschen auf Erde, daß ohne denselben alle menschliche Gesellschaften, und mit denselben auch die Vortheile, die daraus entspringen, zu Grunde gehen müßten.

Der Mensch ist zu einer ewigen Glückseligkeit gemacht.

100. So sehr auch dieser Glaube den Menschen auf Erde vortheilhaft ist, so kann er doch denselben jenseits des Grabes nicht behilflich seyn. Alle die Menschen, die noch nicht ganz verdorben sind, und ihre Vernunft zu Rathe ziehen, wissen, daß sie auf Erde lauter Wanderer sind, die sich nach ihrem Vaterlande sehnen; sie wissen, daß sie an sich ein einfaches Wesen besitzen, welches eben darum, weil es deutlich denkt, und fürs Künftige emsig sorgt, das Schicksal der übrigen unvernünftigen Dinge nicht laufen kann; sie wissen durch eigene Erfahrung, daß sie von der Natur selbst mit der heftigsten Begierde nach einer wahren, immer dauernden, und alle unsere Wünsche befriedigenden Glückseligkeit begabt sind; sie wissen, daß ihr Schicksal noch trauriger, und grausamer, als das Schicksal der Thiere, über welche sie herrschen, und welche alle ihre Begierden auf Erde ersättigen können, seyn würde, wenn sie zu der wahren Glückseligkeit nie gelangen könnten; sie

wissen

wissen endlich, daß sie zu derselben auch wirklich gelangen werden, wenn sie den Weg hienieder nicht verfehlen, wenn sie die dazu nothwendigen Mittel fleißig verwenden.

Zu dem ist nach Plato, u. Sokrates die Offenbarung nothwendig.

Aber wer wird den Menschen hier auf Erde, wo die Verfinsterung des Verstandes, und der Hang zum Bösen so stark ist, wo die stürmenden Leidenschaften soviele Schifbrüche verursachen, den sicheren Weg zeigen, die nothwendigen Mittel andeuten, und Muth und Stärke einflössen, dieselben ungehindert zu gebrauchen? Gott allein, sagt sowohl Plato in Epinomides, als auch Sokrates im Phäedon, und in Alcibiades 2. Dialog: **er allein kann der Wegweiser zur Frömmigkeit, und der Lehrer derselben seyn: er allein kann uns durch ein höheres Licht, oder auch durch seine eigene Stimme den Weg weisen, den wir einschlagen müssen, um gesetzmäßig, und fromm zu leben: er allein kann uns alle unsre Pflichten gegen Gott, und die Menschen lehren.** Aber diese waren heidnische Philosophen, und lebten zur Zeit, wo die christliche Offenbarung die Welt noch nicht beleuchtet hatte; die Kantischen Philosophen hingegen, welche fast zweytausend Jahr nach derselben leben, welche sich auch in derselben eingeweihet zu seyn glauben, meinen ganz anders: sie meinen, die Gottheit sey

so

so erhaben, daß wir von derselben gar nichts wissen, daß wir, es mag Gott mit uns reden, soviel er will, nie sicher seyn können, ihn verstanden zu haben, daß selbst die unmittelbare Anschauung Gottes den Fragen der Vernunft keine Genüge leisten könne: daher meinen sie, daß aller göttliche Glaube auf lauter Erdichtungen beruhe, und ganz unvernünftig sey.

Diese ist möglich,

101. Daß Gott, welchen Kant doch glauben will, allwissend sey, und alle nur mögliche Wahrheiten am deutlichsten kenne; daß die kennbaren Wahrheiten, auch von Gott allein, dem unendliche Attribute zukommen, unendlich seyn; daß der Mensch wegen Begrenzung seines Verstandes unendliche Wahrheiten nicht einsehen könne; daß es daher Wahrheiten gebe, welche von Gott dem Menschen kundgemacht werden können; werden auch die Kantischen Philosophen nicht läugnen. Kann aber Gott diese Wahrheiten den Menschen offenbaren? hieran möchten die Kantianer zweifeln, aber sehr ungründlich. In jedem Systeme (bloß das Kantische ausgenommen, in welchem nur die Formen in Kants Sinnlichkeit sich einander besprechen) können sich die Menschen ihre Gedanken einander mittheilen, nicht nur so, daß sie von einander verstanden werden, sondern auch so, daß sie dasselbe erhalten, was sie zu ihrem

Wohl-

Wohlseyn von einander begehren: und Gott, der selbst nach Kant, allmächtig ist, wird den Menschen seine Gedanken nicht mittheilen können? und die Menschen werden auch dazumal nicht sicher seyn, Gott verstanden zu haben, wenn er selbst sie versichert, daß sie ihn verstanden haben? O die Unsinnigen, welche im hellen Mittage die Augen verschliessen wollen, um die bloße Wahrheit nicht einzusehen! Es sey aber, daß sie dieselbe einsehen, oder nicht; so ist sie doch so bewiesen, daß jeder Mensch, der der Vernunft noch nicht entsaget hat, erkennen muß, daß Gott viele Wahrheiten offenbaren kann, welche zwar in der Kette der unendlichen Wahrheiten enthalten sind, die aber von dem Menschen, der den ganzen Zusammenhang derselben nicht einsehen kann, ohne die Offenbarung nie könnten erkenent werden.

u. das geoffenbarte muß geglaubt werden.

Gesetzt nun, daß Gott einige von diesen Wahrheiten offenbare; ist es dem Menschen wohl erlaubt, dieselben von sich zu stossen, weil er sie nicht begreift, weil er den Zusammenhang derselben mit andern von sich gekannten Wahrheiten nicht einsieht? das wäre höchst unvernünftig; denn der Mensch weiß, daß Gott allwissend, und unendlich wahrhaft ist, daß er weder betrogen werden, noch betriegen kann; daß daher, was er offenbaret, schlechterdings wahr sey: ist es aber der

Vernunft nicht zuwider, unter welchem Vorwande es immer sey, das Wahre, wovon einer vollständig überzeugt ist, wegzuwerfen, abzuläugnen? Es kann also Gott den Menschen einige Wahrheiten offenbaren; und, wenn sie Gott offenbaret, so müssen die Menschen dieselben glauben: und dieser ihr Glaube ist nicht nur göttlich, weil er auf das Ansehen Gottes, sondern auch höchst vernünftig, weil er auf die bewiesene Allwissenheit, und Wahrhaftigkeit desselben gegründet ist.

K. ist wider die geoffenbarte Religion.

102. Aber wozu beweise ich, daß Gott manche Wahrheiten offenbaren kann, die von den Menschen der Vernunft gemäß müßten geglaubet werden? er hat ja seine Religion geoffenbaret, was er nie würde gethan haben, wenn es nicht möglich gewesen wäre. Aber eben wider diese geoffenbarte Religion Gottes empört sich Kant, und will sie ganz zernichtet wissen. Wenn dieser sein Satz: **die Gegenstände müssen sich nach den vorhergehenden Kenntnissen, nicht diese nach jenen richten:** wahr ist; so hat er das Spiel gewonnen; denn wir sind überzeugt, daß seine Kenntnisse nicht einmal einen Gott, noch weniger eine von ihm geoffenbarte Religion enthalten. Allein er hat dadurch das Spiel nur für sich gewonnen, eben so, wie jene Ungescheuten der h. Schrift, welche in ihren Herzen sagten: **es ist kein Gott.** Aber

für

für die Andern hat er gar nichts gewonnen; denn auch die Kenntnisse, die er durch seine Schriften austheilet, sind ein Gegenstand, welcher daher vermög des nämlichen Grundsatzes nach der Kenntniß der Andern, nicht dieser ihre Kenntniß nach demselben sich richten müßte. Was wäre nun, wenn die Andern eine Kenntniß der geoffenbarten Religion hätten, wie sie dieselbe auch wirklich haben?

Dazu taugen aber nicht seine apriorischen Sätze.

Würde er in diesem Falle mit seinen Sätzen à priori hervortreten, um dadurch in den Andern die geoffenbarte Religion, und die Kenntniß derselben über den Haufen zu werfen? es wäre aber auch dieses vergebens: denn, ohne zu wiederholen, daß seine Sätze a priori bloße Erdichtungen seiner erhitzten Phantasie sind, ist auch die geoffenbarte Religion eine Thatsache, welche à priori weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Wenn er also wider dieselbe etwas vermögen wollte; so müßte er den nämlichen Weg einschlagen, den alle Feinde der Religion, die ihm vorgegangen sind, betreten haben: er müßte den Weg a posteriori einschlagen, und beweisen, entweder daß Gott nie geredet habe, oder daß, was er geredet hat, falsch sey: allein es würde ihm auch dieses eben so sauer, und fruchtlos fallen, wie es seinen Vorfahren gefallen ist, welche dawider

nichts, als ihre Unbegreiflichkeit, ihre unlauteren Begierden, ihre grundlosen Sophistikationen eingewendet haben: denn die geoffenbarte Religion beruht auf so festen Grundsäulen, daß man sie nicht umstürzen kann, ohne zugleich die menschliche Vernunft selbst umzustürzen. Dieses will ich hier so kurz als möglich, nur zur Warnung derjenigen andeuten, welche für ihr eigenes Heil der Vernunft gemäß noch besorgt sind.

Kurze darstellung der geoffenbarten R. vom Anbeginne der Welt bis zum Messias.

103. Die geoffenbarte Religion hat vom Anbeginne der Welt angefangen, bis zu unseren Zeiten immer fortgedauert, und wird auch bis ans End der Zeiten fortdauern. Gleich nach Adams Sünde versprach Gott Eva der ersten Mutter einen Erlöser, welcher der Schlange den Kopf zertreten, und den Menschen von der höllischen Gefangenschaft befreyen würde. Diese Verheissung, und die wahre Kenntniß seiner selbst setzte er durch die Söhne Adams, und insonderheit durch die Nachkömmlinge Seths bis zu Noe, und von Noe durch Sem bis Abraham fort, welcher, wenig Jahre nach Noes Tode gebohren, eine lange Zeit mit Sem selbst zubrachte. Diesen frommen Mann erwählte Gott zum Urvater seines Volkes, bey dem die wahre Kenntniß, und ächte Verehrung seiner seblst auf immer bleiben mußte, und versprach ihm, und seiner Nachkommenschaft nicht

nur

nur ein neues Land, sondern auch, daß aus seinem Samen der Even schon versprochene Erlöser, der Messias, der Seegen aller Völker der Erde entstehen würde. Damit aber sein Volk, welches auf die Vollziehung dieser Verheißung warten mußte, von den übrigen Völkern auf immer unterschieden bliebe, so gab er Abraham das Merkmal der Beschneidung zum Zeugniß, daß er mit seiner ganzen Familie zu Gott gehörte. Die nämlichen Verheißungen wiederholte Gott Isaac, und Jakob, und noch bestimmter Jakobs Sohne Judas, von dem die Obergewalt, die er erst im versprochenen Lande erhalten mußte, bis zur Ankunft des versprochenen Messias nie aufhören sollte. Der unschuldige Isaac, der das Holz selbst auf den Berg trug, wo er auf Befehl Gottes von seinem Vater aufgeopfert werden mußte; stellte die Person des Messias vor, der sein Kreuz selbst auf den Berg, wo er aufgeopfert wurde, getragen hat: die Befreyung des Israelitischen Volks von der Aegyptischen Gefangenschaft, und das versprochene Land, wo er nach einer Reise in der Wüste von vierzig Jahren endlich ankam, stellten die Befreyung des Menschen von der Gefangenschaft des Teufels, welche durch den Messias geschehen mußte, und das Land der ewigen Ruhe vor, wo die Menschen vom Anfange der Welt bis an das

End

End durch den Glauben an den nämlichen Messias, nach vielen mit eigenen Leidenschaften, und anderen Feinden ausgestandenen Gefechten, und errungenen Siegen ankommen werden.

Alles dieses, und wie Gott durch Moyses sein Volk mit den Tafeln des Dekalogus, und mit gesellschaftlichen, und ceremoniellen Gesetzen, die in dem erst zu erobernden Lande beobachtet werden mußten, versehen; wie ers unter den Richtern, den Königen, den Machabäern regieret; wie ers in dem Glauben an den versprochenen Messias durch vielfältige Prophezeyungen von Zeit zu Zeit bestärket; wie ers wegen Beobachtung des Mosaischen Gesetzes reich belohnet, wegen Verletzung desselben hingegen scharf gestrafet, nie aber ganz verlassen hat, bis der versprochene Messias, der Erwartete von allen Völkern, bis Jesus Christus, die Urquelle aller Segen, angekommen ist, der alle Prophezeyungen, die von ihm waren, erfüllet, durch sein Blut eine neue bis ans End der Zeiten fortzudauernde Kirche gestiftet, aus Heiden gesammelt, und auf die verworfene Synagoge, den Prophezeyungen gemäß, geimpfet hat: alles dieses, sage ich, und vieles andere beschreibt der große Bossuet in seiner Rede über die allgemeine Geschichte 2. Th. so umständlich, so übereinstimmend, und überzeugend, daß dieses sein Buch in

die-

diesen Zeiten einer geprahlten Aufklärung, in der That aber einer boshaften Verfinsterung, mehr als jemals, verdienet gelesen zu werden.

Aechtheit Bücher de[r] alten, un[d] neuen Test[a]ments.

104. Es ist wahr, daß Bossuet diese seine Beschreibung aus den Büchern des alten, und neuen Testaments hergenommen hat; wo hätte er sonst sie hernehmen sollen? es ist aber auch wahr, daß er die Aechtheit, und das Ansehen jener Bücher so deutlich, und so kräftig beweist, daß ihm kein Kritiker, Kant allein ausgenommen, der alles a priori, und nichts a posteriori einsieht, seinen Beyfall verweigern kann. Diese Bücher enthalten Begebenheiten, welche das ganze Volk, die Großen eben so, wie die Kleinen verinteressiren; sie wurden zur Zeit geschrieben, wo die meisten noch lebten, welche die erzehlten Begebenheiten mit ihren eigenen Augen wahrgenommen hatten; es wird in denselben weder den Grossen, noch den Kleinen, weder dem Volke, noch den Anführern desselben, nicht einmal den Schriftstellern selbst geschonet, indem die Mißthaten eines jeden, wie die Wohlthaten in denselben beschrieben werden. Dem ungeachtet werden sie von dem ganzen Volke aufgenommen, tausend und tausendmal abgeschrieben, und mit einer solchen Sorgfalt ganz aufbewahret, daß es jedem das größte Verbrechen gewesen seyn würde, etwas hinzuzusetzen, wegzunehmen, oder abzuändern.

Was

Was ich hier im allgemeinen bemerkt habe, gilt für alle Bücher der heiligen Schrift, nur das ausgenommen, was Moyses von dem Ursprunge der Welt, von der Sündflut, und überhaupt von allem dem, was vor ihm geschehen ist, geschrieben hat. Daß er aber auch von diesen Begebenheiten eine richtige Kenntniß gehabt habe, beweist Bossuet dadurch, daß er zu einer Zeit gelebt hat, von welcher er durch vier Generationen bis zu Noe, und von diesem wiederum durch vier Generationen bis zu Adam hinauf steigen konnte; denn Moyses wurde hundert Jahr nach Jakobs Tode gebohren, und lebte eine Zeit mit vielen Alten aus dem Volke, die ihn persönlich gekannt hatten. Wie leicht konnte also die Kenntniß so merkwürdiger Begebenheiten durch die Uibergabe so weniger Generationen bis zu seinen Zeiten aufbewahret werden, besonders von einem Volke, das Gott insonderheit zugehörte, und schon gewohnt war, durch Lieder die Merkwürdigkeiten desselben zu feyern, wie es Moyses selbst andeutet (Num. cap. 21. v. 14. 17. 18. 27. ꝛc.)?

Für die Aechtheit des alten Testaments also bürgt das jüdische Volk, welches uns die Bücher desselben vom Anfange bis zu unseren Zeiten mit der skrupelhaftesten Religiosität unverlezt aufbewahret hat; und für die Aechtheit des neuen Te-

sta-

staments bürgt das christliche Volk, welches die Bücher desselben aus den Händen derjenigen, die sie geschrieben haben, empfangen, und wiederum bis zu unseren Zeiten aufbewahret hat. Die ältesten Exemplare beyder Testamente stimmen in den Hauptsachen, und Lehren vollkommen überein, und die verschiedenen Lesarten, die in einigen Stellen vorkommen, rühren von der Nachläßigkeit, oder auch von dem Mißverständnisse derjenigen her, die sie bey einem Diktirenden abgeschrieben haben. Hätte dazumal die Buchdruckerey existirt, wie sie auch in der unendlichen Reihe der Kantischen Erscheinungen, der Bedingten und Bedingungen, der Ursachen und Wirkungen hätte existirn müßen; so würden diese Verschiedenheiten nicht so leicht einschleichen können. Den Büchern aber des neuen Testaments geflissentliche Verfälschungen zumuthen, wie es ein Voltäre gethan hat, ist allerdings ein bloßes Gedicht; denn vom Anfange her gebrauchten sich dieser Bücher, um ihre Lehren zu begründen, sowohl die Katholiken, als die Ketzer: wäre eine Verfälschung von einer dieser Parteien begangen worden; so würde sich die andere alsogleich widersetzt haben, eben so, wie sich die Katholiken einem Luter, der ein einziges Wort der h. Schrift hinzusetzte, widersetzt haben.

Was das Ansehen beyder Testamente noch mehr erhebt, ist 1) der Stylus, die Schreibart, welche, obwohl verschiedentlich nach verschiedenen Weltaltern, in denen sie geschrieben worden sind, doch immer einfach und erhaben ist: 2) die genaue Uibereinstimmung zu dem nämlichen Endzwecke nicht nur der einzelnen Bücher mit einander, sondern auch des ganzen neuen Testaments mit dem alten: 3) die mit den weltlichen Geschichten übereinkommende Bezeichnung der heidnischen Monarchen, Monarchien, Dauer und Veränderung derselben: 4) endlich das Ansehen fremder Schriftsteller, welche in der Erzehlung mancher wichtiger Begebenheiten mit der h. Schrift übereinstimmen. Hier will ich von denen nichts sagen, die von der Sündflut, von dem Babelischen Thurme, von der Eintheilung der Nationen, von der Babelischen Gefangenschaft der Juden Meldung machen, auch nicht von den Fabeln, welche die Griechen aus Noe und seinen drey Söhnen für ihren Saturnus, und die drey Söhne desselben erdichtet haben; wer solche sehen will, der lese Alexander Natalis (Hist. Eccl. Tom. 1. mundi ætat. 2. c. 2. et 3.): ich will nur in Rücksicht des neuen Testaments einen Chalcidius anführen, der von dem Sterne, welcher die Weisen nach Jerusalem führte (commentar. in Timæum Plat.), einen Phlegon, der

der von der wunderbaren Sonnenfinsterniß, welche sich beym Tode Christi ereignete (Chron. Olymp. l. 13.), einen Macrobius, der von der Niederlage der unschuldigen Kinder, welche auf Herodes Befehl geschah (Saturn. L. 2. c. 4.), einen Tacitus, der von dem Tode Christi unter Pontius Pilatus (Annal. 15.), einen Lampridius, der von einem so großen Ruhme Christi meldet, daß ihn der Kaiser Alexander Severus unter seine häuslichen Götter rechnete, und verehrte (In Sever.)

Wo ist nun eine weltliche Geschichte, welche ganze Völker zu Zeugen habe, und alle die Proben aushalte, die eine gesunde Kritik vorschreibt, wie es in Rücksicht der erzehlten Begebenheiten beyde Testamente sind? Jedoch gibts weltliche Geschichten, denen wir, selbst nach dem Geständnisse der starken Geister, ohne Verletzung der Vernunft unsern Beyfall nicht weigern können. Wieviel mehr müssen wir also der Vernunft gemäß jenen Begebenheiten unseren Beyfall ertheilen, welche in beyden Testamenten erzehlet werden?

Die Wahrheit der jüdischen Relig. beweisen d. Wunderwerke.

105. Aber eben diese Begebenheiten beweisen, daß Gott die in jenen Testamenten enthaltene Religion geoffenbaret habe: die Prophezeyungen, und die Wunderwerke sind zwo Sprachen, welche Gott allein sprechen kann. Längst vorher bestimmt, und umständlich sehen, und sagen, was erst nach

vie-

vielen und vielen Jahren durch die Freyheit der Menschen geschehen wird, kann nur der Allwissende; eben so Werke thun, welche die Kräfte der ganzen Natur übersteigen, und der Ordnung, und dem Laufe derselben entgegen stehen, kann nur der Allmächtige. Es mögen sich die starken Geister, die Feinde der geoffenbarten Religion umwälzen, wie sie wollen; so werden sie doch in der Natur die Möglichkeit nicht vorfinden, ein ganzes Meer zur Flucht eines großen Volkes, und zum Umsturze der verfolgenden Feinde zu spalten, über sechsmal hunderttausend streitbare Männer, ohne die Alten, Weiber, und Kinder mitzurechnen, durch vierzig Jahre mit vom Himmel herabfallenden Speisen zu ernähren, dieselben durch eine des Nachts feuerige, des Tags wölkichte Säule zu begleiten, und zu ihrem Ziele anzuführen. Ich schweige soviele andere Wunderwerke, die Gott, es sey in der Wüste, in dem versprochenen Lande, oder auch in der Gefangenschaft selbst gewirket hat, um sein Volk in dem Glauben an seine Lehren, in der Erwartung seiner Verheißungen, in der Vollziehung seiner Gesetze zu befestigen.

und die Prophezeyungen, insonderheit die der Babylonischen Ge-

Zu eben diesem Endzwecke dienen auch die Prophezeyungen, welche zur bestimmten Zeit unter den Augen des Israelitischen Volks erfüllet wurden: aus allen diesen, die doch in dem alten

Te-

Testamente so häufig sind, will ich eine einzige der Verdollmetschung der starken Geister unterziehen; diese ist hauptsächlich in Isaja, und Jeremia zu lesen, und betrifft die Gefangenschaft des jüdischen Volks in Babylon. Als dieses Volk die göttlichen Gesetze, und seine Pflichten vergaß, um den Sitten der Heiden, und ihrer Vielgötterey nachzugehen; ließ es Gott durch seine Propheten aufmuntern, zu ihm wieder zu kehren, und wahre Busse zu thun: da aber diese Aufmunterungen fruchtlos dahin giengen, und die Vorspiegelungen der falschen Propheten bey ihm mehr galten; so ließ ihm Gott durch den Propheten Isaja längst vorher die Strafen sagen, die ihm bevorstunden, nämlich die Plünderung und Zerstörung des Tempels, und der Stadt Jerusalem, und die Abführung der königlichen Familie, und des Volks in die Gefangenschaft von Babylon. Als dieses der Prophet dem Könige Ezechias prophezeyte (Isaiæ c. 39.), war der König von Babylon in Freundschaft mit dem Könige Ezechias, und bey weitem nicht so stark, als es seine Nachfolger durch Eroberung Aegyptens, und vieler anderer Länder geworden sind. Gott wollte sein Volk dessen Feinden zur gerechten Strafe überlassen; er wollte es aber wegen der Abraham, Isac, und Jakob gemachten Verheißungen nicht ganz verlassen; daher, damit sein Volk

fangenschaft von Isaja.

in

in den Trübſalen den Muth nicht ſinken, und ſich von dem Glücke ſeiner gottloſen Feinde nicht verführen liesse, ließ er ihm durch den nämlichen Propheten die gerechte Beſtrafung der nämlichen Feinde, den völligen Umſturz des hochfährtigen Babylons, die alſobald darauf folgende Befreyung von der Gefangenſchaft, die Widerbauung der Stadt Jeruſalems, und des Tempels vorherſagen. Hiemit noch nicht zufrieden, nannte Gott ſo gar mit dem eigenen Namen denjenigen, der es befreyen sollte (cap. 44. et 45.): Cyrus König von Perſien, der erſt zweyhundert Jahre darauf gebohren werden mußte, war zur Vollziehung der göttlichen Rathſchlüße beſtimmet; diesen nannte er bey ſeinem eigenen Namen, um dadurch ausdrücklich zu beweiſen, daß **er allein Gott iſt, und daß außer ihm kein Gott ſey.**

u. Jeremia, Als die Zeit der Gefangenſchaft nahe war, ſchickte Gott den Propheten Jeremia, der das jüdiſche Volk auffoderte, den Götzendienſt aufzuſagen, zu ſeinem Gott zurück zu kehren, und Busse für ſeine Sünden zu thun: weil er aber nicht gehört wurde; ſo wiederholte er die nämliche Prophezeyung, aber mit vielen Umſtänden, die Iſaias nicht angemerkt hatte. Nabucodonoſor, König von Babylon iſt es, der die Gefäſſe des Tempels wegbringen, den Tempel, und die Stadt zerſtören,

und

und das Volk in die Gefangenschaft abführen wird (Jerem. c. 11.); die Gefangenschaft wird siebenzig Jahre dauern (c. 25. v. 11.), während welchen die Juden Nabucodonosor, seinem Sohne, und seinem Enkel dienen werden (c. 27. 7.): Nach Verflusse dieser Jahre, in welchen die Juden, zu Gott bekehrt, wahre Busse werden gethan haben, wird die Hand Gottes über Babylon, und seine Beherrscher kommen; diese Stadt so fest, so stark, so bevölkert sie auch ist, wird in die Hände der Feinde fallen, welche den König, die Grossen, und das Volk ermorden, die Schätze und Reichthümer sich zueignen, und die Stadt selbst auf ewig verheeren werden (c. 50.). Der Prophet sieht ja so gar die Art und Weise vorher, wie sie erobert werden muß, nämlich **durch Trockenheit der Wässer**, die ihre Stärke vermehrten (c. 50. v. 38.): **ich will**, sagte Gott (c. 51. v. 36.) **ihr Meer austrocknen, und ihre Wasserquellen verseigen lassen.**

Beyde diese Prophezeyungen wurden zur bestimmten Zeit am genauesten erfüllet: Cyrus kam an der Spitze der Meder, und Perser vor Babylon; nach einer langen Belagerung machte er sich durch Abwendung des Euphrates einen Weg in die Stadt, er eroberte sie, und stiftete an ihr allen Greuel, der von Gott vorher gesagt wurde. Unterrichtet

welche pünktlich erfüllet worden sind.

von

von den göttlichen Rathschlüssen, die von ihm waren, gab er alsogleich den Juden die Erlaubniß, die Stadt Jerusalem, und den Tempel Gottes wiederum zu bauen: beyde wurden in kurzer Zeit gebauet; und das hochfährtige Babylon? dieses liegt noch heut zu Tage in seinen Trümmern.

Das jüdische Volk, hiedurch überzeugt, daß die Hand Gottes da war, die es wegen Abtretung von der Religion gestrafet, und wegen Bekehrung zu derselben gerettet hatte, vermied von nun an bis ans End die Abgötterey, die ihm ein so grosses Uibel zugezogen hatte: verstärkt in dem Glauben durch die Vollziehung besagter Prophezeyungen, wartete es mit Geduld auf die Vollziehung der neuen Prophezeyung, die ihm von Daniel in der Gefangenschaft gemacht wurde, auf die Ankunft des Erwarteten von allen Völkern, des gebenedeyten Messias, **des Herrn** selbst, der nach Malachias **in seinem Tempel**, in dem Tempel, der nach der Gefangenschaft gebauet wurde, erscheinen würde.

Gottheit des prophezeyten Messias;

Dieser Tempel, wie auch Salomons Tempel, wurde allgemein der Tempel Gottes genannt, weil darin der wahre Gott angebetet wurde: da also dieser Tempel selbst der Tempel des Messias ist; so folgt von selbst, daß der Messias, den die Juden erwarteten, zugleich Gott seyn mußte. In

der

der That wurde die Gottheit des Messias sowohl von David in den Psalmen (ps. 2. v. 7. ps. 119. v. 1.), als von Isaias in den Prophezeyungen (c. 9. v. 6. c. 40. v. 5. et c. 52. v. 6.), als auch von andern Propheten so deutlich bezeichnet, daß die meisten Juden an dieselbe glaubten.

dieser ist Jesus von Nazareth,

106. Nach Vollendung der bestimmten Zeiten erschien endlich in der Welt, und in seinem Tempel dieser Gottmensch, der erwartete Messias: Jesus von Nazareth ist es, der eben so, wie längst vorher prophezeyet wurde, die ungläubige Synagoge verworfen, ein neues Königreich, welches von dieser Welt nicht ist, errichtet, darin ein neues Volk aus allen Völkern gesammelt, und dadurch eine neue Kirche gestiftet hat, welche unter seiner Hut trotz den Pforten der Hölle bis ans End der Zeiten fortdauern wird: Jesus von Nazareth ist es, der seiner Kirche die erhabensten Geheimnisse, welche in dem alten Testamente nur dunkel angedeutet wurden, deutlich geoffenbaret, der den alten Sittengeboten die reinsten Gesetze der Liebe hinzugesetzt, der seinen Gläubigen zur Beobachtung derselben die kräftigsten Mittel durch sein Blut erworben, und ewige Belohnungen, wie auch im widrigen Falle ewige Strafen versprochen hat.

in welchem alle Prophezien erfüllet worden sind.

An Jesu von Nazareth sind alle Prophezien, die von dem Messias waren, erfüllet worden, so, daß es zwischen den Evangelien und den Prophezeyungen keinen anderen Unterschied gibt, als daß diese was geschehen wird, und jene was schon geschehen ist, enthalten. Die oberste Gerichtsbarkeit von Juda hat aufgehört, die siebenzig Wochen von Daniel sind vollendet, Jerusalem und der Tempel sind zu Grunde gerichtet, das jüdische Volk ist in die ganze Welt zerstreut. Die Abgötterey hatte dieses Volk in eine Gefangenschaft von siebenzig Jahren gebracht, wobey es nebst der sichersten Verheißung einer Rückkehre in sein Vaterland, auch seine Könige, seine Gesetze, seine Priester, seine Propheten, und insonderheit den zur Erkenntniß des Messias so nothwendigen Unterschied der Stämme, und der Familien behielt:

Blindheit der Juden.

jetzt schmachtet es nach der begangenen Mordthat des Gottmenschen fast seit achtzehen Jahrhunderten in der Sklaverey ohne Tempel, ohne Opfer, ohne Priester, ohne König, ohne Propheten, und ohne allen Unterschied der Stämme, und der Familien. Sind die Juden nicht höchst strafbar, daß sie mit ihren eigenen Büchern in der Hand das Licht nicht sehen, welches die Heiden, und alle Völker der Erde beleuchtet hat, und annoch beleuchtet?

Es

Bosheit d Afterchristen.

Es sind aber die Afterchristen, und die unsinnigen Philosophen, welche die von Christo geoffenbarte Religion anfechten, und wider seine Kirche einen Aufklärungskrieg führen, weit strafbarer, als es die Juden selbst sind. Es hat immer Philosophen gegeben, welche die christliche Religion, an die sie sich wegen ihrer unbändigen Leidenschaften nicht schicken wollten, aus allen Kräften bestritten haben; sie haben aber wider dieselbe nie was anderes, als ihre Unwissenheit, und die Unbegreiflichkeit der geoffenbarten Geheimnisse angeführet; einen Widerspruch in den Geheimnissen, oder einen Fehler in der Sittenlehre haben sie nie mit Grunde vorwerfen können. Werden die heutigen Philosophen glücklicher seyn? werden sie das Eine, oder das Andere der Welt beweisen? bey weitem nicht; sie sind sowohl des Einen, als des Anderen unbesorgt: sie wollen nur durch Systeme a priori den Gemeinsinn verwirren, und dadurch die Vernunft und die Religion zu Grunde richten. Allein so tauglich auch solche Systeme sind, sie zu verblenden, und mit einer scheinbaren Ruhe zu befriedigen, so untauglich sind sie, diejenigen zu verderben, welche Menschen sind, und sich als Menschen nicht nur in den gemeinen Geschäfften, wie es auch diese Philosophen thun, sondern auch in dem wichtigsten aller Ge-

 schäff-

schäffte, wie es das der Religion ist, an die Vernunft halten; denn die von Christo geoffenbarte Religion, so erhaben sie auch ist, hält doch alle die Proben der Vernunft so aus, daß wer jener entsaget, auch dieser zugleich entsagen muß.

Die Wahrheit d. christlichen R. beweisen 1) die Prophezeyungen,

107. Die Prophezeyungen, und die Wunderwerke kommen, wie ichs schon bemerkt habe, bloß von dem allwissenden und allmächtigen Gott her, der zur Bestättigung einer falschen Lehre, zur Irreführung der Menschen, wegen seiner unendlichen Wahrhaftigkeit und Heiligkeit weder das Eine, noch das Andere thun kann. Allein eben diese Prophezeyungen und Wunderwerke beweisen die Wahrheit der christlichen Religion. Ich will von den Prophezeyungen nichts sagen, welche Christus seinen Aposteln und Discipeln von den ihm zu Jerusalem bevorstehenden Uibeln, von der Verrätherey Judas, von der Verläugnung und Bekehrung des heil. Petrus, von der Flucht der Apostel, von seinem Tode am Kreuze, von seiner Auferstehung, von den daraufzufolgenden Verfolgungen und Martern seiner Discipel machte, obgleich sie in der Folge am genauesten erfüllet worden sind: ich will nur die Prophezeyung untersuchen, welche das Schicksal der Stadt Jerusalem, und des Tempels betrifft.

Als

Als Christus seinen feyerlichen Einzug in die Stadt Jerusalem machte, sprach er weinend zu ihr (Luc. 19. 43. et seq.): **wenn du es auch erkenntest, und zwar in diesem deinen Tage, welcher dir zum Frieden ist! nun aber ist es vor deinen Augen verborgen: dann es werden die Tage über dich kommen, daß dich deine Feinde mit einem Wall umgeben, und ringsherum einschliessen, auch dich von allen Seiten beängstigen werden. Und sie werden dich sammt deinen Kindern, die in dir sind, zur Erde werfen, und in dir keinen Stein auf den andern lassen, weil du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast.** Als ihm hernach die Apostel die Pracht des Tempels, und die Schönheit des Gebäudes zeigten, und er ihnen antwortet: **Sehet ihr dies alles? nun sage ich euch in der Wahrheit: es wird hier kein Stein auf den andern gelassen werden** (Matth. 24. 2. item Marc. 13. 1. 2. Luc. 21. 5. 6.); so fragten sie ihn um die Zeit, in welcher dieses alles geschehen würde, und um ein Zeichen es zu erkennen. Christus leistete ihnen Genüge: er meldete ihnen Krieg, Pestilenz, Hunger und Erdbeben als den Anfang der Bedrängnisse; er schilderte ihnen die Drangsale, den Haß aller Völker, und den Tod selbst

insonderheit die der Zerstörung Jerusalems,

vor,

vor, den sie seines Namens willen leiden würden; er warnete sie vor den falschen Propheten, die damal aufstehen, und viele Leute verführen würden; er setzte noch hinzu, daß das Evangelium des Reichs in der ganzen Welt allen Völkern zum Zeugnisse (natürlicher Weise auch dieser Prophezeyung) mußte geprediget werden, und **dann**, sagte er (Matth. 24. 14.), **wird das End kommen.** Dies alles war aber nicht so bestimmt, daß sich jene Christen, welche dazumal in Jerusalem seyn würden, zur Zeit hätten retten können; darum sagt er (v. 15.) noch weiter: **wenn ihr sehen werdet, daß der Greuel der Verwüstung, wovon durch den Propheten Daniel gesagt worden, in dem heiligen Orte sey, wer solches liest, der verstehe es wohl. Alsdenn sollen die, so im jüdischen Lande sind, auf die Berge fliehen.** Worin dieser Greuel der Verwüstung bestehe, lehret uns noch deutlicher der heil. Lukas (c. 21. v. 21. 22.) mit folgenden Worten: **wann ihr aber sehen werdet, daß Jerusalem von einem Heere rings herum belagert wird, so sollet ihr wissen, daß ihre Verwüstung nahe sey. Alsdann sollen die im Jüdischen Lande sind, auf den Berg fliehen:** denn sie **werden** (nämlich die Juden) **durch die Schärfe des Schwerds**

fal-

fallen, und werden gefänglich unter alle Völker hinweg geführt werden; auch wird Jerusalem von den Heiden zertrettet werden, bis die Zeit der Heiden wird erfüllet werden.

Diese Prophezeyung ist in allen Stücken vollständig wahr geworden. Von den Nebenumständen, als von dem Kriege, den vier Römische Generale um die Kaisers Würde von einem Ende der Welt zu dem andern mit einander geführet haben; von Hunger und Pestilenz, die dazumal hie und da mehr als jemals geherrschet haben; von der Kundmachung des Evangeliums in der ganzen Welt, und dem Martertume der Apostel, welche alle, den einzigen Johann ausgenommen, vor der Zestörung Jerusalems hingerichtet wurden, will ich nichts sagen; davon reden genug die damligen Geschichten: ich will nur von der Hauptsache, von der Zerstörung selbst reden.

welche in allen Stücken v. Titus erfüllet,

Die Juden, verführt durch die falschen Propheten, empören sich wider die Römer: um sie in die Ordnung wieder zu bringen, erscheint also gleich auf Befehl des Kaisers Nero Cestius Syriens Verwalter, und umgibt Jerusalem mit römischen Truppen: die römischen Fahnen, und mit denselben die Bilder der Götzen sind in dem Orte,

wo

wo sie nicht seyn durften: diesen Greuel nehmen die Christen, die in Jerusalem waren, für das Zeichen der nahen Verwüstung, und fliehen, wie es Eusebius in seiner Kirchengeschichte (Lib. 3. c. 5.) aus uralten Denkmalen bemerkt, auf die Gebirge in die kleine Stadt Pella. Cestius treibt die Belagerung zu nachläßig; er benutzt nicht einmal die Gelegenheit, die ihm die Juden selbst darbieten, sich der Stadt zu bemächtigen; darum wird Titus zu dieser Belagerung vom Kaiser Vespasian bestimmet: dieser kömmt vier Jahre darauf mit einer fürchterlichen Armee, überrascht die Stadt in der Osterfeyer, wo das ganze jüdische Volk versammelt war, umgibt sie mit einem Walle so, daß nun keine Rettung mehr möglich ist. Gleichwie Titus von Natur sanftmüthig war; so fodert er alsobald die Juden zur Uibergabe auf, stellt ihnen den sowohl dem Tempel, als der Stadt bevorstehenden Greuel vor, und verspricht ihnen den Pardon und die Gnade des Kaisers. Alles ist vergebens; die Juden, betäubt von den nämlichen falschen Propheten, schlagen alle Vorschläge aus, und wollen sich vertheidigen. Titus greift die Stadt an; drey Faktionen, die in der Stadt um die Königs Würde miteinander streiten, begünstigen die Angriffe, und endlich auch die Eroberung: alles wird niedergehauet, und verbrennet;

net; der Tempel selbst, dessen einzige Erhaltung Titus seiner Armee anempfohlen hatte, ist ein Opfer der Flammen, und zwar in dem nämlichen Monate und Tage, in welchem Salomons Tempel von Nabucodonosor verbrennet wurde. Bey allem dem scheint die Hand Gottes so hell hervor, daß Titus selbst bekennet, er thue nichts anders, **als dem wider die Juden erzürneten Gott dienen**: von dieser Wahrheit ist er so sehr überzeugt, daß er nicht einmal die Glückswünsche der nahen Völker annimmt, daß er so gar die Kronen, die ihm als Sieger geschickt werden, abschlägt.

Beyde diese Belagerungen beschreibt ein Augenzeuge, nämlich Joseph Flavius in seinem Buche vom jüdischen Kriege, wo er noch hinzusetzt, daß bey der zweyten Belagerung eilfhundert tausend Menschen durch Hunger, Schwerd, und Feuer umkamen. Ein zweyter solcher Greuel ist der Welt unbekannt; darum wird er auch von Christo in der nämlichen Prophezeyung als ein Muster desjenigen angegeben, der in der ganzen Welt am Ende der Zeiten seyn wird. In dem nämlichen Jahrhunderte empörten sich wiederum die Juden wider den Kaiser Adrian; dazu verführte sie ein gewisser Barchochebas, der sich für den Messias, der ihnen das Reich der ganzen Welt verschaffen

woll-

wollte, ausgab. Auch dazumal wurden sie geschlagen; sechsmal hundert tausend Juden verlohren dabey das Leben, und die übrigen wurden aus dem ganzen Palestina verbannet. Wer sich mehr hierin belehren will, der lese Bossuet selbst; zu meinem Zwecke ist mir genug, daß die Prophezeyung von der Zerstörung Jerusalems, womit Christus die seinigen warnen, und zugleich in dem Glauben an seine Lehren befestigen wollte, eben darum göttlich sey, weil sie in allen auch den freywilligen Stücken am genauesten erfüllet worden ist.

u. vom Kaiser Julian noch mehr bekräftiget worden ist.

Daß diese Prophezie höchst tauglich sey, die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen, erkannten alle Christen der ersten Jahrhunderte; selbst Julian der Abtrinnige erkannte es, der, um das Gegentheil zu erweisen, eben wider dieselbe loszog. Nach dieser Prophezie muß die Verwüstung Jerusalems, und des Tempels bis ans End der Zeiten fortdauern, wo sie beyde wiederum werden aufgebauet werden. Was that nun Julian, um die Falschheit derselben zu zeigen, und Christum einer Lüge zu strafen? er ließ die Juden nach Jerusalem zusammen rufen; er gab ihnen die Erlaubniß, und den Auftrag zugleich, den Tempel wieder aufzubauen; er unterstützte sie in dieser Unternehmung mit Gelde, und mit der ganzen Macht

des

des römischen Reichs. Die Arbeiten wurden nach den Wünschen des Kaisers angefangen, und höchst getrieben: was geschah aber? **schreckliche Feuerkugeln sprangen aus der Grundfeste, die sie vorher durch gewaltsame Erschütterungen zersprengt hatten: die Arbeiter, welche öfters ihre Arbeit wiederum anfiengen, wurden von Zeit zur Zeit verbrennet; der Ort wurde ungangbar, und die Unternehmung hörte auf:** so erzehlt uns die ganze Sache Amian Marcellin (Lib. 23.), der ein Heid, und ein eifriger Vertheidiger des Kaisers Julian war. Ich geschweige die Zeugnisse der h. h. Väter, deren einige sogar die Trümmer der zerstreuten Arbeiten gesehen haben, und schliesse, daß selbst diese Begebenheit noch mehr bestättiget, daß die angeführte Prophezie eben so, wie auch die christliche Religion von Gott allein herkomme.

2) die Wunderwerke.

108. Die nämliche Wahrheit der christlichen Religion beweisen die Wunderwerke, die zur Bestättigung derselben Christus gewirket hat. Allerley Krankheiten mit einem Worte heilen, den gebohrnen Blinden das Sehen, den Tauben das Gehör, den Lahmen das Gehen nach Belieben geben, Todte, die schon stinken, zum Leben wiederum erwecken, den Winden und dem Meere so befehlen, daß beyde alsogleich gehorchen, sind

Wir-

Wirkungen, welche nur ein Gott, nur der Beherrscher der ganzen Natur hervorbringen kann: die starken Geister können alle die Physiker der ganzen Welt zu Rathe ziehen, und werden nie einen finden, der ihnen auch nur den Schein eines zureichenden Grundes in den Kräften der Natur andeute. Da also Christus alle diese Wunderwerke, und soviele andere gewirket hat; so hatte er vollkommenes Recht, den Pharisäern zu sagen (Jo. 10. 25:) **die Werke, die ich im Namen meines Vaters wirke, geben von mir Zeugniß:** (und v. 38.) **wollet ihr mir nicht glauben, so glaubet wenigstens den Werken:** denn es ist schlechterdings unmöglich, daß Gott, der vermög seines Wesens unendlich wahrhaft, und unendlich gütig ist, Wunderwerke zur Bestättigung einer falschen Lehre, oder in Umständen wirke, in welchen die Menschen in einen Irrthum müßten geführet werden.

Sind den starken Geistern die angeführten Wunderwerke zuklein; so sollen sie die dreystündige Sonnenfinsterniß, welche sich beym Tode Christi im Vollmonde ereignete, und wovon nebst den Aposteln ein unbekehrter Jud, ein Pflegon meldet; so sollen sie die Auferstehung Christi von dem Tode, wovon die Apostel, und Discipel, und mehr, als fünfhundert Personen, die ihn nach der Auferstehung gese-

gesehen hatten, vor Juden und Heiden, vor Richtern und Tribunalen ein Zeugniß gegeben haben; diese sollen sie aufnehmen, und betrachten; denn diese sind gewiß Wunderwerke, welche von ihrer scharfsichtigen Einbildung nicht anders können gedollmetschet werden.

insonderheit aber ihre schnelle Fortpflanzung, welche

Aber das Wunderwerk der Wunderwerke ist die schnelle Fortpflanzung der christlichen Religion in die ganze Welt. Gleich nach Empfang des h. Geistes redet Petrus zu dem jüdischen Volke, und bekehrt zu der christlichen Religion dreytausend Menschen (Act. 2. 41.), er redet das zweytemal, und bekehret fünftausend (Act. 4. 4.). Die Apostel werden zu Jerusalem verfolgt, und in die ganze Welt zersprengt; sie predigen überall, und die Zahl der Gläubigen wächst so sehr, daß der Apostel der Heiden wenig Jahre darauf nicht zweifelt, an die Kolosser (1. 5. 6.) zu schreiben, das Evangelium Christi sey **in der ganzen Welt geprediget, bringe Frucht, und wachse.** In Rom selbst, und unter der Regierung des Kaisers Nero war die Menge der Gläubigen so groß, daß nach dem Zeugnisse Tacitus (annal. l. 15. c. 44.) eine unbeschreibliche Zahl derselben auf Befehl des nämlichen Kaisers gemartert wurde. Es ist die Stelle von Seneka, die uns der h. Augustin aufbewahret hat (de civ. Dei l. 6. c. 11.)

sehr

sehr merkwürdig: **die Gewohnheit der Juden,** sagt er (d. i. der Christen) **hat eine so grosse Ubermacht bekommen, daß sie in allen Orten aufgenommen wird: die Uiberwundenen haben den Uiberwindern Gesetze gegeben.** Am Ende des ersten Jahrhunderts schreibt Plinius der jüngere (Epist. l. 10. epist. 93.) an den Kaiser Trajan, daß **viele von jedem Alter, von jedem Range, beydes Geschlechts in Gefahr waren, weil die Seuche dieses Aberglaubens** (d. i. der christlichen Religion) **nicht nur die Städte, sondern auch die Marktflecken, und Dörfer angegriffen hatte.** Zum Anfange des zweyten Jahrhundertes waren so gar bey den Wilden christliche Kirchen errichtet, wie es Justin der Martyrer in seiner Schutzrede für die Christen bezeuget. Fast um die nämliche Zeit macht Irenäus von der deutschen, celtischen, ägyptischen, und lybischen Kirche eine Meldung. Zum Anfange des dritten Jahrhunderts war die Kirche Gottes schon so groß, daß Tertullian nicht zweifelte in seiner Schutzrede (cap. 37.) an die Heiden zu schreiben: **wir sind gestern entstanden, doch haben wir alles, was euch gehört, Städte, Inseln, Schlößer, Marktflecken, Festungen, Dörfer, Zünfte, den Palast, den Senat, den Gerichtsort angefül-**

füllet. Zum Anfange endlich des vierten Jahrhunderts siegte die christliche Religion durch die Bekehrung des Kaisers Konstantin über das ganze Heidenthum.

Wenn wir die Umstände betrachten, die diese Fortpflanzung der christlichen Religion begleitet haben, so sehen wir allerseits die Hand Gottes, die ihr beygestanden ist. Denn

in Betracht der Prediger,

1) Die Prediger dieser Religion waren wenig, die meisten Fischer, aus einem überall verhaßten Lande, ohne Wissenschaften, ohne Beredsamkeit, ohne Reichthum.

Der Zeit,

2) Sie predigten die christliche Religion in einem der aufgeklärtesten Jahrhunderte, in dem Jahrhunderte des Julius Cäsar, in welchem die gelehrtesten Philosophen, die beredsamsten Redner, die scharfsinnigsten Poeten lebten; in welchem der Stolz der Gelehrten so groß war, daß sie die ganze Welt lehren, von Niemanden aber gelehret werden wollten: in diesem Jahrhunderte, und unter den Augen so großer Kritiker nahm die christliche Religion ihren Anfang.

Der gepredigten Lehren,

3) Sie predigten Christum, einen Gekreuzigten, den Juden ein Aergerniß, und den Heiden eine Narrheit; sie predigten in Namen dieses Gekreuzigten die unbegreiflichsten Geheimnisse, welche geglaubt, und die erhabensten Tugenden,

welche

welche ausgeübt werden mußten; sie predigten die Keuschheit, die Mässigkeit, die Verzeihung der Beleidigungen, die Liebe der Feinde, die Verachtung der irdischen Güter, ja sogar des Lebens, wenn es um die Religion zu thun ist, und versprachen für dieses alles weit entfernte Belohnungen, welche erst nach dem Tode erlanget werden mußten.

Deren, denen sie gepredigt wurden,

4) Sie predigten den Juden und Heiden, deren beyde in ihrer uralten, und mit der Milch eingesaugten Religion sehr hartnäckig waren: und wie hätte es anders seyn können? die Juden bekannten eine Religion, welche bis dahin vom Himmel mit sovielen Prophezien, und Wunderwerken begünstiget wurde, welche ihnen, nach ihrer obwohl irrigen Meinung, einen Messias, der alle Königreiche der Erde unterjochen würde, leisten mußte. Die Heiden ihrerseits waren der Vielgötterey so ergeben, daß selbst die Philosophen, welche aus festen Grundsätzen der Vernunft einen einzigen Gott erkannten, sich nicht traueten, derselben entgegen zu gehen: Sokrates angeklagt, er verachte die Götter des Volks, vertheidiget sich wider diese Beschuldigung, als wenn sie das höchste Verbrechen wäre (Apol. soc. apud Plat. & Xenoph.); Plato belehrt durch das Beyspiel seines Lehrers, dem seine Vertheidigung

zu nichts half, redet nicht mehr von Gott, als in Rätzeln; er sagt (Epist. 2. ad Dyonis.) **von Gott, der die Welt gestaltet hat, sey es schwer, ihn zu finden, und verboten, ihn dem Volke kundzumachen:** beyde diese Philosophen behaupten diesen Satz einstimmig, es sey in Religionssachen gar keine Veränderung zu unternehmen (Xenoph. Lib. 1. Plat. de legib. V.). Nebst dem bekannten die Heiden eine Religion, welche den heftigsten Leidenschaften gönnte, und die abscheulichsten Laster verheiligte: die Griechen hatten in ihrem Lande mehr Tempel der Göttin Venus, worin die abscheulichsten Cäremonien getrieben wurden; sie weiheten ihr Buhlgeschöpfe, und scheueten nicht, dem schmutzigen Gebethe derselben das Heil Griechenlandes zuzuschreiben (Ath. l. 13.): im ganzen Griechenlande war kein Tempel der keuschen Liebe gewidmet; aber der geschändeten Venus wurde einer in Athen selbst, und von Solon, diesem so weisen Gesetzgeber errichtet. Bey den Römern gieng es nicht anders; die blutigen Schauspiele der Fechter, die abscheulichen Lüderlichkeiten der Theater wurden den Göttern zur Ehre gewidmet; die Liebe der Götter, ihre Eifersuchten, Raubereyen, Grausamkeiten waren der Gegenstand ihrer Feyerlichkeiten, Lobgesänge, und Opferungen. Diesen Ausschweifungen waren

selbst die gescheutesten Philosophen günstig, wie ein Plato, ein Aristoteles; denn der erste verbietet zwar die Berauschungen, er nimmt aber diejenigen aus, welche in den Feyertagen des Bachhus, und diesem Gott zur Ehre begangen werden (de Leg. VI;) und der zweyte verbietet die abscheulichen Gemälde, er nimmt aber davon diejenigen der Götter aus, welche auf diese Art verehret werden wollten. Legte die allgemeine Verderbniß in Lehren und Sitten der Aufnahme des Evangeliums nicht solche Hindernisse in den Weg, die von bloßen Menschen nie würden überstiegen werden können?

u. der Verfolgungen,

5) Aber eben diese Hindernisse wurden von dem Eigennutze, und der Politik auf das äußerste getrieben: die Götzen-Priester, Diener, Schnitzer, und andere, die ihr Leben aus der Vielgötterey nährten, widersetzten sich den Predigern der christlichen Religion mit allen Kräften, und wiegelten wider dieselben das niedrige Volk überall auf: es ist aus der Apostelgeschichte (cap. 19.) bekannt, was für Triebsale dem h. Paulus, und seinen Mitarbeitern durch eine solche Empörung zu Epheso von einem einzigen Silberarbeiter Namens Demetrius, der mit kleinen silbernen Tempeln der Göttin Diana handelte, verursachet wurden: meh-

mehrere solche Beyspiele leistet uns die Kirchengeschichte.

Dergleichen Verfolgungen der Christen wurden von den Landesfürsten aus Politik begünstiget, ja sogar befohlen. Der römische Senat hatte, wie es Livius (Lib. 39.) bezeugt, alle fremde Religionen verboten, und der Kaiser August hatte, auf Einrathen Mäcenas, zur Staatsmaxime angenommen, alle Veränderung in Religionssachen zu hindern, weil eine jede gefährliche Bewegungen im Staate verursachet. Dieser Maxime gemäß haben sich die Kaiser, der eine mehr, der andere weniger, durch drey Jahrhunderte höchst angelegen seyn lassen, die christliche Religion im ganzen Reiche zu vertilgen: in fünfzehen erklärten Verfolgungen wurden mehr millionen Christen von jedem Alter, Geschlechte, und Range mit Rad, mit Feuer, mit Schwerd, und andern Todeswerkzeugen gepeiniget, gemartert, ermordet: wäre sie ein Werk der Menschen gewesen; so würde sie nicht eine einzige Verfolgung, nicht ein einziges Jahr ausgehalten haben; sie hielt aber alle drey Jahrhunderte, und alle fünfzehn Verfolgungen solchergestalten aus, daß sie bey jeder Verfolgung glänzender, und an Gläubigen zahlreicher wurde: **jede euere auch ausgesuchte Grausamkeit bringt nichts hervor**, sagte Tertullian zum Kai-

 ser

ser in seiner Schutzrede, sie ist vielmehr eine Anreitzung für die Sekte; jemehr wir gemähet werden, desto zahlreicher werden wir; das Blut der Christen ist ein Same. In der That, durch die Verfolgungen der Heiden, und durch das Leiden der Christen wuchs die christliche Religion in jenen drey Jahrhunderten so sehr, daß sie endlich im Anfange des vierten über die ganze Vielgötterey, die ihr soviel Uibel zugezogen hatte, einen vollkommenen Sieg erhielt. Und von dieser Religion wird man nicht sagen, daß sie ein Werk Gottes sey, der sie unterstützet, und ihren Martyrern Muth, Standhaftigkeit, und Geduld eingeflößt hat?

die von den starken Geistern nicht gerechtfertiget werden,

Aber höret, was ein Beayle, din Dodvel, ein Voltäre, und andere dergleichen Afterphilosophen dawieder einwenden: sie sagen 1) zur christlichen Religion haben sich anfangs einige aus dem unwissenden Pöbel, aus der niedrigsten Klasse der Menschen, Niemand aber aus dem Adel, und den Gelehrten bekennet: 2) die Christen wurden in den ersten Jahrhunderten wegen ihrer Verbrechen, wegen ihrer Empörungen von den Römischen Richtern zum Tode verurtheilet: 3) sind sie aber auch wegen der Religion gemartert worden; so ist die Zahl derselben entweder nicht so groß, wie man vorgibt, oder einem blinden Fanatis-

natis-

natismus zuzuschreiben: 4) auch die andern Religionen haben ihre Martyrer gehabt; auch die mahumedanische Religion ist sehr schnell fortgepflanzet worden; was folgt nun daraus?

Es ist nichts leichter, als diese Hirnsgespünste zu widerlegen. Zum 1): Joseph von Arimathia aus königlichen Geblüte, Cornelius der römische Hauptmann, eine Menge von jüdischen Priestern, und Rechtsgelehrten hörten Christum selbst, und bekannten sich gleich Anfangs zu seiner Religion: auf das Predigen der Apostel bekannten sich zu der nämlichen Religion Patenas, Clement von Rom, Polycarp, Dyonis, Ignaz der Martyrer, und soviele andere, die man bey Eusebius (Hist. Eccl. L. 2. c. 23.) lesen kann; die Werke dieser Männer existirn noch heut zu Tage, und zeugen hinlänglich von ihrer grossen Gelehrsamkeit. Wäre es aber auch so, wie man einwendet, würde darum die schnelle Bekehrung so vieler Juden, und Heiden weniger merkwürdig seyn? gewiß nicht; denn man weiß, daß der niedrige und unwissende Pöbel den alten Gewohnheiten, und der Religion seiner Vorahnen weit mehr, und hartnäckiger zugethan ist, als der Adel, und die Gelehrten, und die heutigen Aufkläver könnten uns davon ein unparteisches Zeugniß geben.

Zum

Zum 2): Voltäre schreibt den Tod der Martyrer ihren Verbrechen zu; was sind aber diese für Verbrechen? sind sie **Diebstähle, Raubereyen, Ehebrüche, Meyneide**, oder andere dergleichen **Mißthaten**? ach! nein; Plinius der jüngere, der Amtswegen die schärfesten Untersuchungen gemacht hat, sagt (Epist. l. 10. Epist. 79.), daß sie in ihren Versammlungen vielmehr schwuren, sich von solchen Verbrechen zu enthalten: warum strafte sie Plinius dem ungeachtet mit dem Tode? **wegen ihrer unbiegsamen Hartnäckigkeit**, sagt er selbst, das ist wegen ihrer Standhaftigkeit in der Bekenntniß der christlichen Religion: was hätten die Christen nach den Befehlen Plinius thun sollen, um dem Tode zu entgehen? **nur die Götzen beräuchern, und Christum abläugnen.** Sehet die gottseligen Verbrechen, wegen welcher die ersten Christen von den Heiden gemartert wurden! Was die Aufruhren, welche im römischen Reiche in den ersten drey Jahrhunderten so häufig waren, anbelangt, foderte Tertullian in seiner Schutzrede die Heiden öffentlich auf, einen einzigen Christen anzugeben, der mit den Empörern gehalten hätte: vierzehn Jahrhunderte darauf hat Voltäre millionen solcher Christen in seinem Gehirne gefunden; aber die damaligen Heiden konnten nicht einen einzigen angeben: dies war

gewiß

gewiß sonderlich, aber nicht unerwartet; denn die damaligen Christen waren mehr, als viele aufgeklärte Christen unserer Tage, von der christlichen Schuldigkeit überzeugt, was dem Kaiser gebührt, dem Kaiser zu geben, und den von Gott verordneten Obrigkeiten im Gewissen, um sich ihre ewige Verdammung nicht zuzuziehen, Gehorsam, und Ehre zu leisten.

Zum 3.): Die Zahl der Martyrer ist nicht aus den Büchern der heutigen Ungläubigen, sondern aus den Geschichten der damaligen Zeiten zu entnehmen: allein eben jene Geschichten bezeugen, daß bey jeder Verfolgung unzählbare Christen nicht nur in Rom, sondern im ganzen Römischen Reiche umgebracht wurden. Dieses nun einem blinden Fanatismus zuzuschreiben, ist höchst unsinnig; die Gegenwart des Geistes, die Ruhe des Herzens, die Freude im Leiden, die Mäßigkeit im Antworten, welches die Martyrer immer zeigten, beweist geradezu das Gegentheil. Hernach wieviel Heiden, gerührt von der Standhaftigkeit, und Geduld eines leidenden Christen, bekannten sich zu der christlichen Religion, und standen für dieselbe alsogleich die nämlichen Peinen aus? Waren auch diese von einem blinden Fanatismus beseelet? oder ist der Christianismus selbst ein Fanatismus?

Zum

Zum 4.): Vor der christlichen Religion hat auch die jüdische ihre Verfolgungen, und ihre Martyrer gehabt; war sie aber weniger wahr, als die christliche? Hat sie aber auch nach Kundmachung der christlichen Religion einige Martyrer, haben andere Religionen einige von den ihrigen gehabt; so ist es gar kein Wunder; denn erstens gleicht die Zahl der Martyrer aller übrigen Religionen der Zahl der christlichen Martyrer bey weitem nicht; und zweytens ist es gar nicht befremdend, daß einer und der andere für eine Religion sterbe, die er von seinen Ahnen ererbet, und mit der Milch eingesauget hat: aber daß soviele ihre eigene Religion aufgeben, eine neue, die ihren Aeltern unbekannt war, annehmen, und für dieselbe das Hab und Gut, und das Leben selbst aufopfern, das ist wirklich ein Wunder. Die Mahumedanische Religion schmeichelt der heftigsten der Leidenschaften; sie ist auch durch Feuer und Schwerd fortgepflanzet worden; ihre schnelle Fortpflanzung zeigt also nichts anders, als die nämliche menschliche List, und Gewalt, mit welcher die Franzosen ihre Irreligion unter der Maske der Freyheit und Gleichheit fortpflanzen wollten, und wenn sie mit feigen, und unwissenden Arabern, wie Mahumed, zu thun gehabt hätten, auch fortgepflanzt haben würden.

Allein

selbst ein Wunderwerk der Wunderwerke ist.

Allein die christliche Religion wurde eben so fortgepflanzt, wie Christus vorher gesagt hatte: **wann ich werde**, sagte er einst zum Volke (Jo. 12. 32.) **von der Erde erhöhet werden, will ich alles zu mir ziehen**: es war also am Kreutze, daß Cristus alle Völker der Welt, allererst die Juden, und wenn diese die Kundmachung des Evangeliums von sich werden gestossen haben, die Heiden an sich ziehen wollte. Durch welche Mittel wollte er sie an sich ziehen? durch das Kreutz: **Christus hat mich gesandt**, sagte der h. Paulus (1. Cor. 1. 17.), **das Evangelium zu predigen, nicht mit Weisheit der Rede, damit das Kreutz Christi nicht zu nichts werde.** Wie hat er die unüberwindliche Macht des Kreutzes gezeiget? **er hat**, sagt der nämliche Apostel (v. 27.), **das erwählet, was vor der Welt thöricht ist, auf daß er die Weisen zu Schanden mache, was vor der Welt schwach ist, auf daß er zu Schanden mache, was stark ist, und was in der Welt unedel, und verachtet ist, und auch was nichts ist, auf daß er zerstöre was etwas ist.** Er hat zwar seinen Anhängern ein ewiges Leben versprochen, aber wiederum unter der Bedingung, daß sie ihr Kreutz aufnehmen, und ihm nachfolgen. Sehet, wie Christus seine Religion fortgepflanzet wissen

wollte,

wollte, und wie sie auch in der That fortgepflanzet worden ist; wer wird nun sagen, daß eine solche Fortpflanzung, wäre sie auch ohne Wunderwerke geschehen, nicht selbst eins der größten Wunderwerke, und zugleich einer der stärksten Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion sey?

Die christliche Kirche ist sichtbar.

109. Die Versammlung derjenigen, welche die christliche Religion so bekennen, wie sie von Christo geoffenbaret worden ist, heißt die **christliche Kirche.** Obwohl der Grundstein dieser Kirche, nebst dem kein anderer Grund kann gelegt werden, Christus selbst ist; dem ungeachtet hat er sie auf Petrus, und den übrigen Aposteln gebauet, und der so gebauten Kirche seinen immerwährenden Beystand, und die Dauer bis ans End der Zeiten versprochen. Dies war seiner unendlichen Weisheit höchst angemessen: denn er wollte, der Eingang in seine Kirche sey allen Völkern offen, die an ihm gebenedeyet werden mußten; wenn sie aber nicht allen Menschen sichtbar, wenn sie nicht auf Menschen gebauet gewesen wäre, welche sie mit seinem Beystande versorget, vertheidiget, und befördert hätten; so würde er nie seinen Hauptzweck haben erhalten können.

Wie

und hat [illegible] den [illegible] nicht wen[illegible] ger, als v[illegible] den Heiden leiden müssen.

Wie sehr diese Kirche von aussen gelitten hat, habe ich schon angezeiget; jetzt will ich zeigen, daß sie auch von innen nicht weniger hat leiden müssen. Gleich anfangs, und so, wie die Apostel vorher gesagt hatten, gab es unter den Christen Menschen, welche aus Eitelkeit, oder auch Gewinnsucht die Kirche Gottes angriffen, und neue, den Lehren Christi widrige Lehren einführen wollten: Cerint, Ebio, und Marcio waren die ersten, welche im ersten, und zweyten Jahrhunderte diesen neuen Krieg wider die Kirche Gottes führten. Dieser Krieg wurde aber nie so heftig, als nachdem der Kaiser Constantin den Verfolgungen der Heiden ein End, und der Kirche einen Frieden gegeben hat; denn sein Sohn und Thronfolger Constanz, verführt von den Arianern, nahm die Irrlehre des Arius in Schutz, und wandte seine ganze kaiserliche Macht an, um dieselbe auf Unkosten der Kirche Gottes allgemein geltend zu machen. Ihm folgte Julian, der den Krieg erweiterte, und dem Kaiser Julian folgte Valens, der wiederum den nämlichen Krieg für die Arianer, und mit gleichen Eifer trieb. Diese von arianischen Kaisern gewirkte Verfolgung war noch gefährlicher, als die Verfolgungen der Heiden selbst, weil der Krieg von Christen in Namen Christi wider Christum selbst geführt wurde. Gü-

ter,

ter, Ruhe, und Blut mußten die Rechtgläubigen, besonders aber die Bischöfe aufgeben, um die Kirche Gottes aufrecht zu halten. Kaum aber die Kirche über Arius und seine Irrlehre gesieget hatte, entstanden neue Hauptketzer, und neue Kaiser, die bald diesen, bald jenen in ihren Schutz nahmen: es ist kein Glaubensartikel, der von je einem Ketzer nicht angefochten gewesen wäre, und der der Kirche nicht viel Sorgen und Blut gekostet hätte. Dem ungeachtet verschaffte ihr Gott auch in der Mitte dieser innerlichen Verfolgungen ein Ansehen, das keine Ketzerey je hat erhalten können.

Doch hat sie das katholische, und apostolische Ansehen vor allen Sekten behauptet,

Dieses Ansehen der wahren Kirche besteht darin, daß sie katholisch, und apostolisch sey; d. i. daß sie gestiftet von Christo, und fortgepflanzet durch die Apostel, und ihre Nachfolger, sich auf alle Zeiten, und Seiten erstrecke. Diese Vorzüge haben der Kirche Gottes alle die Ketzer vor ihrer Trennung von derselben zuerkannt: selbst die Heiden haben sie durch diese Vorzüge von den übrigen Sekten unterschieden: **einige Christen**, sagt Celsus (ap. Orig. Lib. 5.) **nehmen weder den Schöpfer, noch die Uibergabe der Juden an** (diese waren die Marcioniten) **aber die große Kirche nimmt sie an.** Der Kaiser Aurelius sprach das Bethaus, welches die Schysmatiker

haben

haben wollten, denjenigen zu, die mit den Bischöfen Italiens, und Roms in Gemeinschaft waren (Euseb. hist. eccl. lib. 7. c. 30.). Amian Marzellin sagt (Lib. 20.), daß der Kaiser Constanz durch seinen den Arianern gewährten Schutz **von der christlichen Religion abweiche, welche einfach, und in ihren Glaubens- und Sittenlehren bestimmt ist:** er sagt (L. 15.) von dem nähmlichen Kaiser, daß er nichts so sehr wünschte, als daß der Bischof Athanas, den er verfolgte, von dem römischen Bischofe verurtheilet würde: konnte dieser Kaiser die Schwäche seiner Sekte, und das Ansehen der katholischen Kirche besser zu erkennen geben?

welche mit dem Namen ihrer Stifter immer benannt wurden.

Allein die übrigen christlichen Sekten wurden mit dem Namen desjenigen, der die Neuerung in die Kirche Gottes einführte, benannt, und dadurch von einander unterschieden: umsonst erzürneten sich wider diese Benennung die Arianer, Sabellianer, Pelagianer, und andere; sie behielten sie doch immer vor der Welt. Nur die große Kirche hat den Namen der katholischen und apostolischen vom Anfange bisher fortbehalten, weil man ihr weder einen andern Urheber, als Christum, noch andere erste Hirten, als die Apostel, jemals hat angeben können. Ist sie in den neuesten Zeiten mit dem Namen der papistischen belegt worden, so gereicht

ihr

ihr dieses gar nicht zur Unehre; denn, da die Päbste, und Bischöfe Nachfolger Petri, und der übrigen Apostel sind; so heißt diese Benennung weder mehr noch weniger, als daß sie apostolisch ist. Wider diese apostolische Kirche, und insonderheit wider die Päbste, Bischöfe, und Priester wurden von den Heiden ihre Verfolgungen gerichtet; von den Ketzern sagt Origenes (contr. Celsum 7.), daß sie wenig dabey litten, und Justin der Martyrer, der ein Augenzeuge davon war, versichert uns in seiner Schutzrede, daß denselben und insonderheit den Marcioniten verschonet wurde.

Die katholische Kirche ist die einzige wahre Kirche Christi;

110. Und diese Kirche, welche von außen, und von innen immer angegriffen, und immer siegreich gewesen ist, wird nicht ein Wunderwerk der Hand Gottes seyn, der sie, seinen Verheißungen gemäß, unbefleckt, und in ihren Glaubens- und Sittenlehren unverändert erhalten hat? Soviele andere christliche Sekten, die vorher von Zeit zur Zeit entstanden sind, haben aufgehört, so daß kaum der Name derselben übrig bleibt; und die katholische Kirche, welche noch heut zu Tage fest bleibt, wie sie vom Anfange her immer geblieben ist, wird nicht die wahre seyn! Ja ja, diese einzige Kirche ist unter allen christlichen Sekten die wahre Kirche Christi: denn alle die übrigen Sekten finden im Hinaufsteigen einen Urheber, der Leh-

ren

ren eingeführet hat, welche von seinen Ahnen nicht geglaubt wurden; nur die katholische Kirche hat eine ununterbrochene Aufeinanderfolgung der Päbste und Bischöfe von den Aposteln an bis zu unseren Zeiten; nur sie steigt von dem gegenwärtigen glorreichsten Pabste Pius VII., und von den gegenwärtigen Bischöfen bis zu den Aposteln, und dadurch bis zu unserem Heilande durch ganze achtzehen Jahrhunderte unverhindert hinauf; sie allein hat also die ächten Lehren Christi empfangen, vertheidiget, und fortgepflanzet; sie allein ist also auch die wahre christliche Kirche. Eben weil diese die einzige wahre Kirche ist, macht sie mit keiner anderen Sekte Gemeinschaft, wenn es um die Vertheidigung je einer Glaubenslehre zu thun ist: verlassen auf den versprochenen Beystand Gottes zieht sie ganz allein ins Feld, und fürchtet nicht überwältiget zu werden; die andern Sekten hingegen, so sehr sie sich sonst hassen, wenn es wider die katholische Kirche zu thun ist, machen mit einander Gemeinschaft, und greifen sie mit vereinigten Kräften an: Baal kann sich mit Baal, der Irrthum mit dem Irrthume vertragen; aber Christus kann sich mit Baal, die Wahrheit mit dem Irrthume nicht vertragen.

111. Ein Glaubensartikel dieser katholischen Kirche ist, daß außer ihrem Schooße Niemand das

zu ihr gehören auch die unüber-

ewi-

windlich irrenden Brüder.

ewige Heil erlangen kann: dies ist der h. Schrift, und der Vernunft selbst gemäß; denn Irrwege können unmöglich den Menschen zu seinem Zwecke führen. Schließt sie aber aus ihrem Schooße diejenigen Brüder aus, welche an eine Irrlehre aus einer unüberwindlichen Unwissenheit hangen, welche nichts so sehr wünschen, als Gott in seiner wahren Kirche, und Religion zu dienen? gewiß nicht; diese zählet sie unter ihre Söhne. Sie sucht zwar, und muß auch nach der h. Schrift suchen, dieselben von ihrem Irrthume zu überzeugen, und auf den geraden Weg herzuführen; sie verbietet ihnen aber zugleich unter einer schweren Sünde, ihre Religion, wovon sie überzeuget sind, zu verlassen, und die katholische, wovon sie noch nicht überzeuget sind, anzunehmen: sie will mit dem h. Paulus, daß ihr Glaube vernünftig sey, und dies kann er unmöglich seyn, wenn die Uiberzeugung abgeht.

Eine Gabe derselben ist die evangelische Toleranz;

Ist die katholische Kirche intolerant? der irrigen Lehren im höchsten Grade, aber nicht der irrenden Personen: von diesen fodert sie Uiberzeugung, und ist selbst überzeugt, daß Zwangsmittel keine Uiberzeugung des Verstandes hervorbringen können. Sind dem ungeachtet hie und da in vorigen Zeiten Zwangsmittel zur Bekehrung der irrenden Brüder ins Werk gesetzt worden; so ist dieses entweder aus politischen Ursachen, oder auch

aus

aus einem unzeitigen Eifer einzelner Personen geschehen; es ist aber immer wider die Lehre Christi, und die Maxime der katholischen Kirche geschehen. Die Mittel, welche diese so oft gebraucht hat, als ein witziger Kopf falsche Lehren auszustreuen angefangen hat, waren die Beweise, die sie aus der h. Schrift, und der Uibergabe nahm: merkte sie in dem Gegner eine stolze Hartnäckigkeit des Willens, der, auch überzeuget, nicht überzeugt seyn wollte, so belegte sie ihn mit dem Bann, und schied ihn von ihrem Körper ab. Konnte sie wohl nach den Lehren Christi, und der Apostel zur Bewahrung der gesunden Schafe, und zum Wohle des Verlohrenen selbst, was vernünftigeres thun? Dies war noch nicht alles; sie bat Gott für ihn auch nach der Scheidung, und wartete mit offenen Armen auf seine Rückkehr, um ihm die erste Stola wiederum zu geben: konnte sie toleranter seyn, als sie es wirklich war?

Diese evangelische Toleranz ist es, welche auch der glorreiche Kaiser Joseph der Zweyte in seine Staaten hat handhaben wollen: hat er nebst der Toleranz den irrenden Brüdern auch Bethäuser gestattet, und erlaubet, daß auch sie nach ihrer Art Gott verehren; so hat er das gethan, was der Vernunft höchst angemessen war; denn Menschen ohne Religion sind dem Staate gefähr-

diese hat Kaiser Joseph II handhaben wollen;

lich, und es wäre rathsamer, den irrenden Brüdern den Eingang in den Staat, wenn es die Politik zuliesse, als die Uibung ihrer Religion zu verbieten. Es legen aber diese Toleranz diejenigen übel aus, welche aus derselben die Gleichgiltigkeit in Religionen, den Indifferentismus folgern: denn, da sich alle diese Religionen in einigen Lehren einander entgegen stehen, und da entgegengesetzte Lehren weder zugleich wahr, noch von Christo geoffenbaret seyn können; so folgts von selbst, daß aus allen diesen Religionen eine einzige die wahre sey, und zwar nur diejenige, welche von Got geoffenbaret worden ist. Ist es nun zum ewigen Heile gleichgiltig, daß man Gott in einer falschen, oder in der wahren Religion diene? Es ist wahr, wie ichs schon bemerkt habe, daß man auch in einer falschen Religion seelig werden kann; es ist aber nur aus Zufalle, nur aus einer unüberwindlichen Unwissenheit, und einer daraus folgenden scheinbaren Uiberzeugung: fällt aber einem solchen ein gegründeter Zweifel über seine Religion ein, da ist es ihm nicht mehr gleichgiltig in seiner Religion fortzuleben, oder nicht; er ist in diesem Geschäffte, welches das allerwichtigste ist, wie in je einem andern, verbunden, seine Untersuchung so lang fortzusetzen, bis er den Zweifel auflöst, bis er zur Wahrheit gelangt: findet er diese in der katholi-

daraus folgern einige unrecht den verdammten Indifferentismus.

schen

schen Religion; so hört die Unwissenheit, die ihn entschuldigte, auf, so liegt ihm ob, entweder dieser Religion den Namen zu geben, oder seine Ansprüche auf die ewige Glückseligkeit aufzusagen. Dieses ist der Vernunft, aber auch der h. Schrift gemäß; denn wozu hätten die Apostel von Christo den Befehl erhalten, allen Völkern der Welt das Evangelium kund zu machen, wenn jede Religion zum ewigen Heile gleichgiltig gewesen wäre? wozu hätten sie die Ketzereyen vorher gesaget, getadelt, und die Rechtgläubigen vor denselben gewarnet, wenn jede christliche Sekte für sich in den Himmel führte?

Ich habe von der Wahrheit der katholischen Religion etwas gehandelt, nur um diejenigen des großen Unrechts zu überweisen, welche sie mit gleichgiltigen Augen ansehen, und, wo sie können, auch den übrigen christlichen Sekten nachsetzen: sie mögen alle christliche Sekten der Welt untersuchen; sie werden aber nie eine finden, in welcher es, wie einen Gott, und eine Taufe, eben so einen unveränderlichen Glauben gebe: diese sind Vorzüge, welche nur der katholischen Religion gebühren. Jetzt wende ich mich wiederum zu der christlichen Religion überhaupt.

Die Prophezien, und Wunder.

112. Zum Beweise für die Wahrheit dieser Religion habe ich bewährte Prophezien, gewisse

werke sind die Haupt-beweise der Religion: wisse Wunderwerke, und insonderheit die schnelle Fortpflanzung derselben angeführet: wer diese, und noch andere Beweise in ihrer ganzen Kraft, wer die bewunderungswürdige Uibereinstimmung aller Zeiten, und Thatsachen zur nämlichen Religion, wer die Auflösung der Spitzfindigkeiten, die dawider eingewendet worden sind, und noch heut zu Tage wiederholt werden, mit seinen Augen sehen will, der lese Bossuet selbst, welcher in dem angeführten Buche alles dieses mit einer für mich unerreichbaren Deutlichkeit, Bündigkeit, und Beredsamkeit leistet. So roh, und kurz ich aber auch diese Beweise angeführet habe; so enthalten sie doch die Hauptdaten, wovon jeder vernünftige Mensch, jeder ächte Philosoph, der von der Religion mit Grunde reden will, nothwendig anfangen muß: sie liegen außer allem Zweifel, und leuchten einem jeden so ein, daß ein jeder sicher seyn kann, daß die Lehre, welche auf Prophezien, und Wunderwerke gegründet ist, von Gott herkomme, und wegen des göttlichen Ansehens, so dunkel sie auch zu seyn scheinen mag, geglaubet werden müsse.

wegen der Unbegreiflichkeit der Geheimnisse verwerfen die starken Aber die ungläubigen Philosophen übergehen eben diese Daten, die sie verstehen, und bringen diejenigen vor, die sie nicht verstehen, um daraus ihre Folgen wider die christliche Religion zu ziehen:

hoch-

hochfährtiger als Lucifer, fodern sie Gott vor ihr Tribunal, und fragen ihn: wie ist es möglich, daß ein Gott in drey Personen sey, daß der Sohn Gottes Mensch werde, daß er, wie sich Voltäre schön, aber falsch ausdrücket, für die Söhne derjenigen sterbe, welche Gott Vater in der Sündflut ersäufet hat? was für ein Schicksal wird denjenigen widerfahren, welche die christliche Religion nicht erkennet, oder nicht angenommen, oder in derselben schwer gesündiget haben? werden sie darum verdammet, und auf ewig verdammet werden? stimmt aber dieses mit deiner Gerechtigkeit? oder streitet es nicht vielmehr mit deiner unendlichen Güte. Ich übergehe soviel andere Fragen, die diese Herrn, welche, wo nicht mehr, wenigstens soviel wissen wollen, als Gott selbst weiß, in ihren Schriften aufstellen. Beweisen sie aber mit diesen Fragen einen Widerspruch, eine Unmöglichkeit? ach! nein; die scheinbaren Widersprüche, die sie aus den Schriften ihrer Vorfahren wiederholen, sind schon tausendmal widerlegt worden: sie sagen nur, wir begreifen dieses nicht; es ist also nicht möglich; gleich als wenn sie, die sie nicht einmal, was an ihnen selbst wirklich ist, begreifen können, alles Mögliche eben so, wie Gott, begreifen sollten.

Geister die Beweise;

Die

und wegen der Beweise glauben die Christen die Geheimnisse:

Die Christen hingegen, überzeugt durch positive Beweise, daß ihre Religion, und die Geheimnisse derselben von Gott selbst geoffenbaret worden sind, glauben beyde festiglich, und wo sie etwas nicht begreifen, da schreyen sie mit dem Apostel (ad Rom. 11. 13.) laut: **o wie ein Tiefe der Reichthumen der Weisheit, und Erkenntniß Gottes! wie unbegreiflich sind seine Gerichte, und wie unerforschlich seine Wege!** Sie bekennen, daß Gott vermög seiner Allmacht millionen Paradise mit millionen faulen Kerln, die sie genössen, erschaffen, und bevölkern könnte; würde er aber dadurch seine Weisheit, Gerechtigkeit, und viele andere Vollkommenheiten offenbaren? Sie bekennen, daß in Himmel nichts Beflecktes hinein geht; können aber die Ungläubigen, welche nicht einmal auf dieser Welt in der Mitte von lauter Betriegern, Meyneidern, Hurern, Mördern, Räubern selbst leben wollten, von ihnen fodern, daß sie im Himmel mit so hohen Gespannen seelig leben? Sie bekennen, daß nach dem Tode die Belohnungen, und Strafen so lang dauern werden, so lang der gute Wille der einen, und der böse der andern dauern wird, und da der Wille immer so bleiben wird, wie er im Tode war, so bekennen sie, daß die Belohnungen, und Strafen immer fortdauern, und ewig seyn werden;

wi-

widerspricht aber dieses der Gerechtigkeit Gottes, der einem jeden das Verdiente austheilet? oder ist es wider die Vernunft, daß Belohnungen und Strafen gleiche Schritte gehen? Aber lasset uns die kühnen, und unrechtmäßigen Fragen der Ungläubigen bey Seite setzen, und zum Schlusse kommen.

Der Glaube der Christen ist auf bewährte Prophezien, und ausgemachte Wunderwerke gegründet, und da der Urheber der Prophezien und Wunderwerke Gott allein ist; so ist er auf das Ansehen Gottes gegründet: so lang also dieser Satz: **Gott kann weder betriegen, noch betrogen werden:** vernünftig ist, so lang ist auch der Glaube der Christen vernünftig. Eben weil dieser Glaube vernünftig seyn muß, so verbietet der h. Johann (Epist. 4. 1.) den Christen, einem jeden Geiste zu glauben, und will, daß sie den Geist vorher prüfen, ob er von Gott sey, oder nicht: ist er nach einer genauen Prüfung von Gott, so muß man ihm Glauben beymessen, und dem Glauben gemäß auch handeln: der Gehorsam, den die Christen in diesem Falle dem Glauben leisten, ist eben so vernünftig, wie es der heil. Paulus (Rom. v. 1.) von ihnen fodert.

daher ist ihr Glaube vernünftig.

113. Jetzt will ich den vernünftigen Glauben abwägen, den Kant zur Vollziehung seines Systems einführet: von diesem handelt H. Reuß §. 8. und H. Metz §. 66. und beyde behaupten, es werde dadurch von Kant in der Kritik der praktischen Vernunft das alles reich ersetzt, was in der Kritik der r. V. in Rücksicht auf das Daseyn Gottes, auf die Freyheit und Unsterblichkeit der Seele niedergerissen worden ist. So meinen diese Herren: mir aber scheint, es sey dieser ganze Glaube unvernünftig, und dahin gerichtet, nicht das Niedergerissene aufzubauen, sondern allen menschlichen und göttlichen Glauben in dem Abgrunde der Finsterniß, und der Vergessenheit zu begraben. Dieses zu ersehen, will ich die Kantische Lehre von dem Fürwahrhalten so untersuchen, wie sie von H. Metz, mit dem auch H. Reuß übereinstimmt, in der Anmerkung erkläret wird.

Kants Fürwahrhalten ist einseitig,

Was bey andern Philosophen **Kennen** heißt, das nennt Kant **Fürwahrhalten**. Ob diese letztere Benennung richtiger sey, als die erstere, daran zweifle ich mit Grunde: denn **Kennen** begreift sowohl das Wahre, als das Falsche, wo hingegen das **Fürwahrhalten** ohne das **Fürfalschhalten** nur eins begreift. Daß unser Kennen nach Verschiedenheit der dafür stehenden Gründe bald **Wissen**, bald **Meinen**, bald **Glauben**

heiße;

heiße; woraus was **Wissenschaft**, was **Meinung**, was **Glaube** sey, zu verstehen ist, das habe ich §. 98 angedeutet. Jetzt will ich nur die Kantische Lehre über diese dreyerley Kenntnisse der Menschen untersuchen.

Kant behält mit den anderen Philosophen die drey Benennungen der menschlichen Kenntnisse; er gibt ihnen aber eine ganz neue, und zugleich falsche Bedeutung: um seinem Glauben einen Gegenstand vorzubereiten, nimmt er alle bisherige Gegenstände des Glaubens dem Glauben weg, und reihet sie unter die Gegenstände des Wissens: nach ihm sind mathematische Lehrsätze, eigene Erfahrungen, erzehlte Begebenheiten, als z. B. **zwey mal zwey macht vier: die Sonne scheint: Julius Cäsar überwand die Gallier:** einerley **Thatsachen**, welche auf einerley Art zum Scibile gehören. Diese Lehre ist ganz neu, und stimmt nicht einmal mit der richtigeren Sprache des Pöbels überein: denn auch der gemeine Mensch, wenn man ihm das erste mal etwas erzehlet, antwortet, **ich glaube es**; sagt er in anandern Fällen, **ich weiß es**; so heißt dieser Ausdruck nichts anders, als, **ich habe es schon gehört**; am wenigsten aber stimmt sie mit Kant selbst überein.

seine Thatsachen ungereimt,

Kant

sein Wissensystem = und vernunftwiderig.

Kant nimmt die Gründe seines Fürwahrhaltens entweder aus der Natur des wahrgenommenen Objekts, oder aus der Beschaffenheit des wahrnehmenden Subjekts, oder aus beyden her. Hierin widerspricht dieser große Philosoph sich selbst; denn er läugnet in der Kritik der r. V. jede objektive Realität, und behauptet, daß sich die Gegenstände nach den Kenntnissen, nicht diese nach jenen richten müssen; und jetzt will er aus der unbekannten Natur seines Objekts, seines unbestimmten Etwas Gründe hernehmen, Etwas für wahr zu halten! nein, er muß sie seinem Systeme gemäß bloß aus der Natur seines Erkenntnißvermögens hernehmen. Aber lasset ihn auch aus der Natur des Objekts hernehmen, und seine Lehre fortsetzen: **sind sie**, sagt H. Metz, **aus der Natur des Gegenstandes selbst hergenommen, so sind sie objektiv, und eben deswegen subjektiv hinlänglich — — und das Fürwahrhalten, welches daraus entspringt, heißt Wissen.** Aber, H. Metz! wie viel Gründe werden von zwey Disputirenden aus dem Streitsgegenstande hergenommen, welche weder hinlänglich sind, noch eine Wissenschaft, sondern bloß eine mehr, oder weniger wahrscheinliche Meinung hervorbringen? **Und der Gegenstand selbst**, setzt er fort, **ist für mich eine Thatsache**

(Sci-

(Scibile), **in wie fern nach Kant unter einer Thatsache nicht nur allein ein Etwas verstanden wird, das durch Erfahrung (eigene, oder fremde durch Zeugnisse) dargethan werden kann, welches sonst die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes ist; sondern überhaupt ein Gegenstand für den Begriff, dessen objektive Realität bewiesen werden kann, es geschehe durch Vernunft, oder durch Erfahrung.**

Jetzt möchte ich wissen, was für Gründe Kant aus der Natur der erzehlten Begebenheiten hernehmen könne: er kann zwar daraus Gründe der Möglichkeit derselben hernehmen; aber davon ist keine Rede: die Rede ist von der Wirklichkeit der Begebenheit; und da die Gründe der Wirklichkeit aus den Gründen der Möglichkeit nicht herfliessen, so kann er aus der Natur der erzehlten Begebenheit gar keine Gründe ihrer Wirklichkeit hernehmen: kann er dieses nicht, so gehören die erzehlten Begebenheiten zu den Gegenständen des Wissens, selbst nach seiner Lehre, nicht: daher muß auch Kant sagen, wie die andern Menschen, **ich weiß die Begebenheit, die man erzehlet:** er muß aber auch hinzusetzen: **ich glaube sie:** oder **ich glaube sie nicht.** Aber leider! auch dieses kann er nach seinem Systeme

nicht

nicht sagen; denn er sieht nichts ein, als was in seiner Sinnlichkeit erscheinet; da also die erzehlte Begebenheit, die er nicht gesehen hat, in seiner Sinnlichkeit nicht erscheinet, so sieht er bey der Erzehlung derselben entweder nur Buchstaben, wenn er sie liest, oder nur Töne ein, wenn er sie hört: von diesen kann er sagen: **ich weiß sie**: aber nicht von der Begebenheit selbst, die ihm nicht erscheinet.

Kants Vernunftglaube

114. Werden nun die Gründe des Fürwahrhaltens bloß aus der Natur des denkenden Subjekts hergenommen, da entsteht der Glaube Kants. Diesen erdichteten Glauben zu vernichten, wäre schon hinlänglich das zu wiederholen, was ich von dem Erkenntnißvermögen, von den Kantischen Formen und Kategorien im vorigen Theile gesagt habe; ich will aber dieses dem Leser überlassen, und bloß diese Kantische Lehre hier untersuchen. Weil sie aber ganz neu ist, so muß ich die Worte selbst anführen, wodurch sie beschrieben wird: **kann ich**, sagt H. Metz, **von den Gegenständen selbst, weder durch die theoretische Vernunft, weder durch die Erfahrung Etwas erkennen, finde aber in mir eine besondere Eigenschaft, oder Beschaffenheit als Grund, jenen Gegenstand, und gewisse Eigenschaften von ihm für wahr zu halten, so wird dieses Fürwahrhalten — —**

Glau-

Glauben genannt. Ich darf nicht sagen, diese Lehre sey für mich unbegreiflich, weil H. Metz selbst, um sie begreiflich zu machen, so fortfährt: ich finde z. B. gewisse Zwecke in mir, ich schliesse so gleich: also müssen mir auch die nothwendigen Mittel zum Gebothe stehen, sie zu realisirn, wenn sie nicht schimärisch, und bloß, um mich zu necken, mir aufgegeben seyn sollen. Fände ich nun, daß um einen solchen, mir von der Vernunft selbst aufgegebenen Zweck zu realisirn, kein anderes Mittel möglich sey, als die Annahme eines, oder mehrerer theoretischen Sätze, die, als solche, doch weder *pro*, noch *contra* ausgemacht werden könnten, so würde ich von meiner Vernunft selbst gedrungen, diese Sätze für wahr gelten zu lassen. *Namque qui vult finem, debet velle media* ist eine ganz analytische Wahrheit. Dieses Fürwahrhalten nun, welches aus einem zwar subjektiven, aber doch nothwendig von der Vernunft gebothenen Zwecke, als Bestimmungsgrunde herrührt, heißt nothwendiger Vernunftglaube, und ist von dem zufälligen Glauben bloß darin unterschieden, daß dieser von einem bloß zufälligen Zwecke ausgeht.

ist unvernünftig,

Jetzt begreife ich den Kantischen Vernunftglauben, und die ganze Unvernünftigkeit desselben: wenn die menschliche Vernunft einen von der Natur selbst uns aufgelegten Endzweck einsieht, so muß sie auch die dazu nothwendigen Mittel schlechterdings einsehen; denn die nothwendigen Mittel sind mit dem Endzwecke so verknüpft, daß man das eine nicht wollen kann, ohne zugleich auch das andere zu wollen: bisher geht die Lehre vortrefflich gut. Jetzt aber frage ich H. Metz: ist die Wahrheit des theoretischen Satzes das von der Vernunft eingesehene nothwendige Mittel, oder bloß der Glaube an denselben, er sey wahr oder falsch? dieses wird er nicht behaupten; denn das Falsche ist ein Mittel den natürlichen Zweck zu verfehlen, nicht zu erreichen; also jenes: wenn aber selbst die Wahrheit des Satzes das nothwendige Mittel ist, den Endzweck zu erreichen, kann wohl die Vernunft den Endzweck einsehen, ohne zugleich auch die Wahrheit des Satzes einzusehen? und wenn sie diese eben so, wie den Endzweck selbst, einsieht, ist sie dann noch gezwungen, dieselbe nur zu glauben?

Ich frage ihn aber noch weiter: können theoretische Sätze, oder der Glaube an dieselben ein Mittel seyn, je einen natürlichen Endzweck zuwege zu bringen? Daß theoretische Sätze, und der

Glau-

Glaube an dieselben ein Mittel seyn können, andere Sätze zu erkennen, oder zu glauben, ist den Philosophen allzubekannt; denn sie enthalten Mittelbegriffe, wodurch man von einer Wahrheit zu der andern gelangen kann: können sie aber auch ein Mittel seyn, den von dem Willen bezielten Zweck zuwege zu bringen, zu realisirn? o! es wäre zu wünschen; wir wollten in diesem Falle alle theoretische Sätze der Welt glauben, um unsere Erhaltung, welche auch ein Endzweck der Natur ist, zu erreichen: gleichwie wir aber dieses ohne praktische Sätze, und ohne Erfüllung derselben nicht erreichen können; so können wir gar keinen natürlichen Endzweck durch keine theoretische Sätze, und durch keinen Glauben an dieselben erreichen. Hätte H. Metz dieses reif betrachtet: und bemerkt, daß nur wahre, nur praktische Sätze nothwendige Mittel zu einem Endzwecke enthalten können; so würde er nicht nur die Unvernünftigkeit des Kantischen Glaubens, sondern auch die Untauglichkeit desselben, das Daseyn Gottes, die Freyheit und Unsterblichkeit der Seele zu begründen, eingesehen haben.

und nach Jenisch untauglich das Daseyn Gottes 2c. zu begründen:

115. Was aber H. Metz nicht einsehen kann, das sieht H. Jenisch ein: dieser lobt S. 396. das Kantische **Ideal einer Vernunft**, welche durch ihr großes Denkgesetz, von dem

Be-

Bedingten zu dem Unbedingten aufzustreben, gedrungen wird, Glückseligkeit, und Würde zur Glückseligkeit als in dem abgemessensten Verhältniß gegen einander abgewogen — — und zu diesem Zwecke eine allerhöchste Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, als wirklich daseynd, und die vernünftigen, und willenbegabten Geschöpfe in jeder Epoche ihres Daseyns beachtend — — anzunehmen: er sagt, daß dieses Ideal das einzige Fundament der moralischen Beweisart von Freyheit, Seelenunsterblichkeit, und Gottheit sey; indem die Kantianer so schliessen: es muß so seyn (d. i. es muß die Freyheit, und Unsterblichkeit der Seele, und die Gottheit wirklich da seyn), weil ichs zur Vervollständigung und Erklärung meiner moralischen Vorstellungsart — — bedarf: er behauptet aber zugleich, daß diese Beweisart für die Realität des Ideals, folglich auch der Freyheit, Unsterblichkeit und Gottheit gar nichts gewinne; denn das bloße subjektive Bedürfniß thut offenbar zu der objektiven Realität der Sache eben so wenig hinzu, als unser Begriff von dem Daseyn eines Dinges die Wirklichkeit selbst hervorbringt: dieses behauptet er nach der Kantischen Lehre; denn Kant selbst, sagt er in der

An-

Anmerkung, **zieht auch diesen Schluß nicht von dem Denken auf das Seyn; er erklärt sich gegen diese Inconsequenz.**

H. Jenisch läßt S. 397. von einem kühnen Skeptiker den Kantischen Vernunftglauben noch bündiger auf diese Art angreifen: das Bedürfniß der praktischen Vernunft ist bloß subjektiv, eben so, wie das Bedürfniß der reinen Vernunft; gleichwie man also aus dem Bedürfnisse der reinen Vernunft auf die Wirklichkeit der Gegenstände, selbst nach Kant, nicht schliessen kann; so kann man auch nicht aus dem Bedürfnisse der praktischen Vernunft auf die Wirklichkeit obbesagter Gegenstände schliessen. Was sagen Sie, H. Metz! hierüber? Kant erkennet die Richtigkeit dieser aus seinen Grundsätzen gezogenen Folge; denn in seiner Abhandlung **über das Orientiren in der Philosophie**, wie es H. Jenisch S. 404 bemerkt, sagt er von Gott ausdrücklich: **wir nehmen also, durch die Moral genöthiget, eine Gottheit an: nicht als wenn die Wahrnehmung, daß die Voraussetzung eines Gottes dem Gebrauche unserer Vernunft zuträglich ist, unsere Unwissenheit in Absicht Gottes nur im geringsten verminderte, oder in dem Etwas beytrüge die Existenz eines Gottes wahrscheinlicher zu finden; nichts weniger;**

dies beweist er aus dem Systeme, u. Kants Bekenntnisse.

 son-

sondern wir setzen einen Gott bloß darum voraus, weil es thöricht wäre, einen brauchbaren Begriff nicht brauchen zu wollen, dem Begriffe mag nun ein Gegenstand korrespondiren, oder nicht.

Sagen Sie, H. Metz! mit H. Jenisch: Kant kannte die Inconsequenz seiner metaphysischen Grundsätze im Verhältniß zu der moralischen Beweisart zu dem Daseyn Gottes nur zu wohl. Aber — — die arme an die Absichten des transscendentalen Idealismus ungewohnte Menschheit mußte etwas von Religon haben: — — er gab — — oder vielmehr ließ er ihr — — bis auf die Epoche einer allgemein gewordenen philosophischen Ansicht der Dinge? Da hätten Sie uns betrogen; Sie haben uns Kant als den Consequentesten unter allen Philosophen geschildert; Sie haben uns versprochen, durch den Kantischen Glauben das Daseyn Gottes, die Freyheit und Unsterblichkeit der Seele noch fester zu setzen, als es die bisherigen metaphysischen Beweise gethan haben; Sie haben uns ja so gar versprochen, der christlichen Religion ein würdigeres, erhabeneres und überzeugenderes Ansehen zu verschaffen; und jetzt würden Sie eben so, wie Kant und Jenisch, ihren so hochgepriesenen Glauben, und die christliche Religion auslachen, und auf den ganzen Um-

sturz

sturz derselben, und auf den durch eine allgemeinere Aufklärung einzuführenden Atheismus gedultig warten! Ich habe erwiesen, daß der Kantische Glaube eine Chimäre, und selbst nach Kant und Jenisch untauglich ist, das Daseyn Gottes, die Freyheit und Unsterblichkeit der Seele festzusetzen: dieses werde ich noch mehr bey der Widerlegung der von H. Metz dafür angeführten Beweise erweisen; unterdessen will ich hier auch das Kantische Meinen untersuchen.

Auch Kants Meinen unsinnig.

116. **Das Meinen endlich**, sagt H. Metz, **ist ein Fürwahrhalten aus Gründen, die weder objektiv, noch subjektiv zulänglich sind. Die Meinungssachen, sagt Kant, sind jederzeit *Objecta* einer, wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniß (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber nach dem bloßen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, für uns unmöglich ist. Z. B. vernünftige Bewohner der Planeten anzunehmen ist eine Sache der Meinung.** Auch hierin zeigt sich Kants Unsinn; er läugnet das Daseyn der Planeten außer seiner Sinnlichkeit, und sucht dem ungeachtet in denselben vernünftige Bewohner: er weiß gar nichts von übersinnlichen Dingen; doch weiß er, daß man von Dingen, deren Erfahrung uns wenigstens unmöglich ist, mit Rechte meinen kann. In allen Wissen-

schaften gibts Gegenstände, von denen die Einen so, die Andern anders meinen; nur Kanten sind jene Gegenstände entweder schlechterdings gewiß, oder schlechterdings unbekannt. Wer soll sich nicht darüber wundern? nur die Kantianer dörfen sich nicht wundern, weil sie wissen, daß ihr Kant der Oberbeherrscher aller Gegenstände ist, welche daher ihm gehorchen, und sich nach seinen Kenntnissen, gewissen oder ungewissen, wahrscheinlichen oder unwahrscheinlichen, ja sogar nach seiner Unwissenheit richten müssen.

Zweytes Hauptstück

Von der Kantischen Sittlichkeit und Freyheit.

Ohne Gott wäre die Tugend Laster, und wechselweise.

117. Die vorigen Philosophen führten wider die Atheisten nebst den metaphysischen, und physischen Beweisen für das Daseyn Gottes noch den folgenden an: gibts keinen Gott, so ist gegenwärtiges Leben das allerhöchste Gut des Menschen; so ist das alles, was das gegenwärtige Leben begünstiget und befördert, eine Tugend, ein Laster hingegen, was dasselbe beunruhiget, beängstiget, verkürzet; denn es ist schlechterdings unmöglich, daß, was mit dem höchsten Gute übereinstimmt, nicht eine Tugend, und was demselben widerspricht, nicht ein Laster sey. Nun stim-

men

men Betrüge, Meyneide, Ehebrüche, Mordthaten, Räubereyen, Staatsverrätheregen, und überhaupt was heut zu Tage Laster heißt, und unsere Leidenschaften befriedigen kann, mit dem gegenwärtigen Leben überein, widersprechen hingegen demselben die entgegen gesetzten Tugenden, und überhaupt alles, was unseren Leidenschaften Zwang, und Einhalt thut. Wenn es also keinen Gott gibt, so sind die gegenwärtigen Tugenden Laster, und die gegenwärtigen Laster Tugenden: da nun dieses der menschlichen Vernunft, der Sicherheit, und dem Wohlseyn einer jeden Gesellschaft zuwider ist; so muß es einen Gott geben.

Kants höchstes Gut, u. letzter Zweck ist die Sittlichkeit.

Dieser Beweis zeigt die abscheulichsten Ungereimtheiten, welche aus dem Satze: **es ist kein Gott:** nothwendig entstehen müßten, und gewinnt dadurch bey wohlmeinenden Menschen eine unüberwindliche Uiberzeugungskraft. Aber seht jetzt, wie sich Kant schmeichelt, durch eine noch ungereimtere Erfindung den ganzen Beweis über den Haufen zu werfen. **Die Sittlichkeit**, sagt er, **die Moralität, die Tugend, das Gesetz, die Pflicht** ist das allerhöchste Gut, der letzte Endzweck, wornach der ächt moralische Mensch, auch vor der Annahme eines Gottes, mit allen Kräften trachten muß. Durch diese Erfindung will uns Kant fast Dritthalbjahrtausende zurückführen, zu

den-

denjenigen Zeiten nämlich, in welchen die uralten philosophischen Sekten der Heiden herrschten, und nichts so ungereimt war, das von der einen, oder von der andern nicht gelehret wurde. Die Sokratische, die Akademische, die Peripatetische hatten auch dazumal bey vernünftigen Menschen den Vorzug vor allen übrigen; doch schmeckt keine von diesen unserm neuen Philosophen: die Cyrenaische, und die Stoische taugen noch besser zu seinen rühmlichen Absichten. Aristippus, Urheber der ersten, lehrte, die Glückseligkeit des Menschen bestehe in der bloß sinnlichen Wohllust; der Zittische Zeno, Urheber der zweyten, lehrete, die Tugend sey für sich selbst liebenswerth, sie sey der letzte Endzweck des Menschen, und bestehe in dem Grundsatze: **lebe nach der Natur.** Kant nimmt von diesem die Sittlichkeit als den letzten Endzweck des Menschen, und von jenem die sinnliche Wohllust als die einzige Glückseligkeit desselben an. Auf diesen zwey Grundsäulen bauet er seine ganze Kritik der praktischen Vernunft: wie er aber baue, wird H. Metz uns lehren.

Woher hat ers genommen?

Von der Kantischen Moralität, sagt dieser, sie sey **das erste Hauptmoment**, worauf der nothwendige Vernunftglaube, daß **ein Gott existire**, und daß **wir frey, und unsterblich seyn**, beruht: warum sagt er nicht **das einzige**, da er das

Kants Beweis, die Sittlichkeit sey das höchste Gut.

das zweyte nirgends anführt, und nur das erste §. 67. zu beweisen versucht? Aber sehet, wie: **Die Moralität — Tugend, und Pflicht,** sagt er dort, **ist kein leerer Name, kein Geschöpf der Phantasie, sondern eine Eigenschaft, nach welcher jeder Mensch, als ein vernünftig-freyes Wesen nothwendig streben muß.** Zum Beweise dieses Satzes führt er drey Momente an, deren das erste ist, weil der Mensch, der nach Moralität ꝛc. nicht strebte, den Adel seines Geschlechtes schänden, und sich in die Kategorie der unvernünftigen Thiere herab stürzen würde: das zweyte, weil jeder vernünftige Mensch einen Unterschied zwischen *honestum* und inhonestum macht, und ein natürliches Interesse an der Moralität nimmt: das dritte, weil uns die moralischen Gefühle, welche allen Menschen, selbst den Barbaren gemein sind, die natürlichen **in unser Herz geschriebenen Gesetze,** von deren Beobachtung der ganze Werth unserer Person abhängt, überlaut verkündigen. Aus diesem vorausgesetzten Momente zieht H. Metz hier seine Folge nicht; sie muß aber so lauten: nun können wir ohne Glauben an die Freyheit, und Unsterblichkeit der Seele, und an das Daseyn Gottes die Sittlichkeit ꝛc. nicht erreichen; wir müßen also an die Freyheit ꝛc. glauben.

So

So gut die obigen Gründe der Sittlichkeit von denjenigen angeführet werden können, welche einen Gott vorher erkennen, so schlecht werden sie von H. Metz angeführet, der erst durch die Sittlichkeit das Daseyn Gottes glaubbar machen will. Dies zu erweisen, frage ich H. Metz: was ist die Sittlichkeit, die Tugend, die Pflicht, das Gesetz? denn, da die Menschen darnach streben müssen, so ist es nothwendig, daß sie vorher wissen, was so schön klingende Worte bedeuten. Ich fodere aber diese Erklärungen von den Kantianern umsonst: gleich den Taschenspielern verstecken sie ihre Zauberkunst, und suchen, unter der Pracht der angenehmsten Worte ihre Verführung fortzutreiben. Daher bin ich selbst gezwungen, die wahre Bedeutung derselben anzudeuten, um dadurch das versteckte Gift zu entdecken.

Was ist das Gesetz, und dessen wesentliche Theile Edictum et Sanctio?

118. Sittlichkeit, Tugend, Pflicht, Gesetz sind keine Synonimen, sondern Worte, die soviel verschiedene Begriffe ausdrücken. Um ordentlich hierin zu verfahren, setze ich den Begriff einer freyen Handlung voraus, als welcher durch den inneren Sinn einem jeden einleuchtet; dazu berechtiget mich auch H. Metz, der in der vorigen Stelle behauptet, daß nach Sittlichkeit, Tugend, und Pflicht der Mensch nur in so fern streben muß, als er ein vernünftig-freyes Wesen ist; dann

fange

fange ich von dem Gesetze an, welches zum Gegenstand die freyen Handlungen, und eine gescheute Einrichtung derselben hat. Kant mag mit seinen Gesetzen phantasirn, wie er will; so ist doch bey allen Rechtsgelehrten eine durch die Vernunft ausgemachte Sache, daß jedes Gesetz den Menschen eine hypothetische Nothwendigkeit auflegen muß, gewisse freye Handlungen wegen der guten Folgen, die damit verknüpft sind, zu thun, andere wegen der bösen zu lassen: da nun diese Nothwendigkeit **moralische Verbindlichkeit** heißt; so ist es zugleich ausgemacht, das zum Wesen eines jeden Gesetzes die Verbindlichkeit gehöre. Jetzt mag einer das Gesetz durch den Willen des Oberherrn, der seine Untergebene verbindet, oder, was vernünftiger ist, durch den Satz erklären, welcher die moralische Verbindlichkeit, das ist die Verknüpfung der guten, oder bösen Folgen als Beweggründe mit den freyen Handlungen ausdrücket; so muß er immer in jedem Gesetze zwey nothwendige Theile erkennen, nämlich den **Ausspruch** (edictum), der die freyen Handlungen, und das **Gebot** (Sanctio), das die guten, oder bösen Folgen derselben bestimmet: geht dem Gesetze der Ausspruch ab, so weiß der Mensch nicht, was er für Handlungen thun, oder lassen muß; geht ihm das Gebot ab, so hat der Mensch gar keinen Beweg-

weggrund, diese freye Handlung der andern vorzuziehen.

Was die Pflicht u. moralische Tugend?

Thut nun der Mensch seiner Verbindlichkeit genug, bestimmt er seine freyen Handlungen nach dem Gesetze; so beobachtet er das Gesetz, und jede seine dem Gesetze angemessene Handlung heißt Pflicht, welche er so oft verletzt, als er das Gesetz selbst verletzet. Durch wiederholte Erfüllung oder Verletzung der Pflichten kann sich der Mensch eine Fertigkeit erwerben, die nämlichen Gesetze in allen Umständen leicht und freudig zu beobachten, oder zu verletzen; diese Fertigkeit heißt im ersten Falle **moralische Tugend**, im zweyten **moralisches Laster**, und beyde lassen sich nach den Pflichten in verschiedene Klassen eintheilen.

Was Sittlichkeit im weiten, was im engen Verstande?

Sittlichkeit ist ein Abstraktum von sittlich: **sittlich** in der weiten Bedeutung dieses Wortes heißt das alles, was einen Bezug auf unsere Freyheit hat; in diesem Sinne nennt man sittliche Gesetze und Verbindlichkeiten: in der engsten Bedeutung heißt es aber nur das, was von unserer Freyheit abhängt, und da von unserer Freyheit nur unsere freyen Handlungen abhangen; so sind nur diese in der engsten Bedeutung sittlich. Nach dieser Bedeutung wird das Wort **Sittlichkeit**, wenn es ganz allein ist, gebrauchet, und bedeutet die Abhängigkeit unserer Handlungen von

der

der Freyheit: weil man aber beweist, daß jede unsere freye Handlung in concreto gut, oder bös, folglich auch einem Gesetze unterworfen sey, so ist die Erklärung der Sittlichkeit, daß sie in der Abhängigkeit unserer Handlungen von der Freyheit, und von dem Gesetze bestehe, genauer und vollständiger. In der That Sittlichkeit kömmt in der deutschen Sprache von Sitten, wie *Moralitas* in der lateinischen von *mores* her; wer weiß aber nicht, daß zu Sitten, zu Mores nur jene freyen Handlungen gehören, welche durch se ein Gesetz geboten, oder verboten sind? Die Sitten sind entweder gut, oder bös, eben so, wie unsere freyen Handlungen sittlich gut, oder sittlich bös sind; also auch die Sittlichkeit ist entweder gut, oder bös: die böse Sittlichkeit wird von uns **Unsittlichkeit** genant; da aber auch unsere physischen Handlungen **unsittlich** sind, denn sie sind einer Sittlichkeit unfähig; so drückt das Wort Unsittlichkeit den genauen Begriff nicht so bestimmt aus, wie böse Sittlichkeit. Die Erklärungen, die ich hier gegeben habe, sind aus dem Wesen der Dinge hergenommen, und stimmen mit dem Gemeinsinne aller Menschen überein. Kant nimmt die Worte an; nimmt er aber diese Erklärungen nicht an; so mag er mit seinen Anhängern, die seine Hirngespenster blindlings verehren, nicht aber mit ver-

Gute, u. böse Sittlichkeit.

nünf-

nünftigen Menschen fechten, welche mit dem nämlichen Eifer nichtsbedeutende Worte verachten, mit welchem sie die Wahrheit suchen.

Nach Kant, H. Metz die sich selbst widersprechen,

119. Jetzt mit Ihnen, H. Metz! kann es eine freye Handlung ohne Freyheit, kann es ein Gesetz ohne Gesetzgeber geben? Was die erste Frage anbelangt werden wir sie später ausmachen; nur die zweyte, und manche andere, die dazu gehöret, wollen wir zuerst untersuchen. Kann es also ein Gesetz ohne Gesetzgeber geben? Ihr Lehrmeister ist sehr unbestimmt, und dunkel in der Beantwortung dieser Frage; er sagt in der Vorrede seines Werkes **von dem Daseyn, und dem Gefechte des guten Princips mit dem bösen** von der Moral folgendes: **die Moral, so fern sie auf den Begriff des Menschen, als einen freyen, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihn, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als das Gesetz selbst, sie zu beobachten.** Nach ihm verbinden also die Gesetze den freyen Menschen nicht; sondern der freye Mensch bindet sich durch die Vernunft an die Gesetze: es gibt also Gesetze vor der Vernunft, welche dem Menschen, ohne ihn zu ver-

verbinden, hinlängliche, und einzige Triebfedern sind, seine Pflichten zu beobachten. Ohne die Widersprüche, die in diesen wenigen Worten vorkommen, zu bemelden, muß ich noch einmal fragen: es gibt Gesetze vor der Vernunft; haben aber diese gar keinen Urheber, keinen Gesetzgeber?

ist die Vernunft die höchste Gesetzgeberin

Ja, sagt Kant, die nämliche Vernunft ist die Gesetzgeberin: dieses erhellet aus folgender Stelle des nämlichen Werkes S. 58. wo er von der Idee der gottgefälligen Menschheit so redet: **diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst, denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft.** Nach der vorigen Stelle gehen die Kantischen Gesetze der Vernunft vor; nach dieser gehen sie nach; denn nach dieser ist die Vernunft die Gesetzgeberin, und der Gesetzgeber geht immer vor den Gesetzen. Stimmen Sie, H. Metz! in diesem Lehrstücke mit ihrem Meister überein?

Ich müßte für Sie, nein, antworten, weil Sie sagen, die Gesetze seyn **in unser Herz geschrieben**, was durch die Vernunft, welche weder das Herz machet, noch vor dem Herzen gemacht wird, nie geschehen könnte: Weil sie aber vor den Gesetzen ein höheres Wesen über den Menschen so wenig zulassen, wie wenig es Kant zuläßt; so bin ich gezwungen, zu sagen, daß Sie

den

den vorigen Ausdruck nur um diejenigen zu verblenden, gebrauchen, welche mit Cicero wirklich meinen, die Naturgesetze seyn in unser Herz geschrieben, übrigens daß Sie eben so, wie Kant, behaupten, die wahre Gesetzgeberin sey die Vernunft. Allein eben diese Behauptung ist aus folgendem Grunde falsch.

Da dies unmöglich ist, so ist Gott der Gesetzgeber,

120. Zum Wesen der Gesetze wird die Verbindlichkeit, wird die Verknüpfung der guten, oder bösen Folgen als Beweggründe mit der freyen Handlung erfodert (§. 118.): nun kann die Vernunft eben diese Verbindlichkeit, eben diese Verknüpfung nicht hervorbringen; sie kann also auch die Gesetze nicht geben. In der That ist die Vernunft des Menschen wohl was anders, als der vernünftige Mensch? könnte nun dieser mit seinen Handlungen einige Beweggründe verknüpfen, so könnte er auch die Verknüpfung derselben nach seinem Belieben aufheben; kann er dieses, so hat er weder eine Verbindlichkeit, noch ein Gesetz vorhanden. Zum Gesetze wird also ein höheres Wesen erfodert, welches die Beweggründe mit den freyen Handlungen so verknüpfe, daß sie der Mensch von einander nicht trennen, daß er das Gesetz nicht verletzen könne, ohne die bösen Folgen sich zuzuziehen, oder die guten zu verlieren. Und dieses höhere Wesen, welches die Gesetze gegeben, und

in

in das Herz des Menschen geschrieben hat, kann es wohl ein anderes seyn, als Gott selbst, der die Menschen gemacht hat?

u. die Vernunft die Gesetzkennerin.

Wenn ich sage, daß die Vernunft keine **Gesetzgeberin** ist, so läugne ich nicht, daß sie eine **Gesetzkennerin** sey; denn so falsch es ist, daß sie ein Vermögen zu befehlen, oder zu verbieten sey; so wahr ist es, selbst nach Kant, daß sie ein Vermögen ist, richtig zn schliessen, d. i. eine Wahrheit aus der andern deutlich einzusehen: sieht sie nun aus dem Wesen und der Natur der Dinge die Verknüpfung der Beweggründe mit den freyen Handlungen ein; so sieht sie die natürlichen Verbindlichkeiten, und Gesetze ein. Diese sehen einigermassen auch die Atheisten ein, indem sie durch die nämliche Vernunft die boshaftesten Folgen, die aus dem Mißbrauche unserer Fähigkeiten, und der natürlichen Dinge entstehen, einsehen können; weil sie aber den Urheber solcher Verknüpfungen, weil sie Gott, der die Übertreter seiner Gesetze, seiner Gerechtigkeit Gemäß, noch mit anderen Strafen belegen muß, nicht erkennen wollen, so halten sie sich an jene Gesetze, wann, und wo es ihnen gefällig ist.

Kant hat nur das Wort Gesetz. und weicht von Pufen-

Der gottesfürchtige Kant ist kein Atheist; doch kann er von den natürlichen Gesetzen nicht einmal soviel sehen, als die Atheisten: denn er

will

dorf, und Grotius ab.

will nur das reine Gesetz haben, das Gesetz ohne die Folgen, den Ausspruch ohne das Gebot: wenn ich ihn aber frage: ist das reine Gesetz gut, oder bös? eins von beyden muß es seyn, denn, wenn es nur nicht gut ist, so ist es also gleich negativisch bös: was antwortet er auf diese Frage? sagt er, daß es gut seyn muß, weil böse Gesetze keine Gesetze sind; so erwiedere ich mit gleichem Rechte, sein reines Gesetz sey kein Gesetz, weil es bös ist: er muß also durch Gründe die Güte seines Gesetzes erweisen, was er nicht thut, und, ohne auf das Gebot des Gesetzes seine Zuflucht zu nehmen, nie thun wird. Es ist wahr, daß Pufendorf die Moralität der freyen Handlungen bloß von dem Gesetze ableitet, und in diesem Stücke dem Grotius sich widersetzt, der auch eine objektive, eine aus dem Wesen der Handlungen selbst fliessende Moralität vertheidiget; allein Pufendorf sagt, das Gesetz sey der Wille Gottes, von dem es ausgemacht ist, daß es das Böse nicht wollen kann. Kant hingegen weicht von beyden ab; er weicht von Grotius, indem er von der objektiven Moralität, aber auch von Pufendorf ab, indem er von dem Gesetzgeber, von Gott vor dem Gesetze nichts wissen will: er bethet nur das schöne Wort reines Gesetz an, und obwohl er von demselben nicht einmal ein Phantom hat, will er dem

un-

ungeachtet die Welt dadurch verblenden, und verführen.

Ohne Voraussetzung Gottes ist Kants Beweis der Sittlichkeit nichtig;

121. Da also ohne Gott kein Gesetz, und ohne Gesetze keine Sittlichkeit möglich ist, so fällt, H. Metz! ihr ganzes Gebäu zusammen. Die moralischen Gefühle, welche von der Vernunft selbst entstehen, zeigen uns zwar einige in unser Herz geschriebene Gesetze, nach welchen wir das *honestum* von dem *inhonestum* unterscheiden, und die Nothwendigkeit erkennen, jenes zu befolgen, dieses zu vermeiden, um den Adel unsers Geschlechts nicht zu verunehren, aber die nämlichen Gefühle zeigen uns vorher einen Gott, der die Gesetze in unser Herz geschrieben, dadurch was ehrbar, oder unehrbar sey bezeichnet, und befohlen hat, die Gesetze zu beobachten, und so dann das Ehrbare dem Unehrbaren vorzuziehen. Wollen Sie sehen, daß es so sey, betrachten Sie die Menschen der Welt, und ihre Sitten, und Sie werden finden, daß das Ehrbare und Unehrbare bey verschiedenen Menschen nach den verschiedenen Kenntnissen, die sie von Gott haben, verschieden sey, so daß, wo die Kenntniß Gottes fester, heller, und deutlicher ist, wie sie es in der christlichen Welt ist, auch die Kenntniß des Ehrbaren und Unehrbaren deutlicher, und die Ausübung des einen vor dem andern fester sey.

Denn ohne Gott ist nur die Sittlichkeit der Atheisten möglich.

Wollen Sie aber dem ungeachtet auch ohne Gott eine Sittlichkeit haben, so können Sie der Vernunft gemäß keine andere fodern, als diejenige, die von den andern Philosophen oben §. 117. den Atheisten gestattet wird: die gegenwärtigen Tugenden müssen zu Lastern, und die Laster zu Tugenden werden; der dafür angeführte Beweis ist fest, und läßt sich durch schöne Worte, durch Machtsprüche nicht umwerfen: mit so einer Sittlichkeit aber was für ein Ansehen wird ihr Vernunftglaube erhalten?

Das höchste Gut, u. letzter Zweck ist weder das Gesetz,

122. Jetzt will ich untersuchen, ob das Gesetz, die Sittlichkeit, die Tugend, die Pflicht der letzte Endzweck, das allerhöchste Gut des Menschen sey: ich muß alle diese Nennworte anführen, weil die Kantianer bald das eine, bald das andere ohne Unterschied, und mit vielem Nachdrucke gebrauchen. Auch diese Sache muß ich mit Ihnen, H. Metz! ausmachen; sagen Sie mir also: sind die freyen Handlungen wegen der Gesetze, oder diese wegen jener? Sie wissen, daß die Gesetze, wenn es freye Handlungen nicht gäbe, schlechterdings unnütz seyn würden; denn wozu eine Regel, wenn nichts da ist, das nach derselben eingerichtet werden muß? Sie müssen also sagen, die Gesetze sind wegen der freyen Handlungen, nicht wechselweise: sind nun die Gesetze wegen der freyen

Hand-

Handlungen; so sind diese der Endzweck der Gesetze, nicht die Gesetze der Endzweck der freyen Handlungen. Wer sich hierin widersetzen wollte, der würde zeigen, daß er nicht einmal weiß, was Endzweck, was Mittel sey.

noch d. Sittlichkeit noch die Pflicht, noch die Tugend,

Hätte Kant gesagt, die guten freyen Handlungen sind der letzte Endzweck, das höchste Gut des Menschen; so würde sich die ganze Welt wider ihn empöret haben; denn es ist allzubekannt, daß jede unsere Handlung, um weis und gut zu seyn, zu einem gesetzmäßigen Endzwecke eingerichtet werden muß: er sagt aber, **die Sittlichkeit, die reine Pflicht, die Tugend** sey der letzte Endzweck, das höchste Gut, wornach der Mensch mit allen Kräften streben muß; und da findet er tausend Vertheidiger seiner Lehre: ist aber die Sittlichkeit wohl was anderes, als eine Eigenschaft der freyen Handlungen? ist die Pflicht was anderes, als die freye Handlung selbst, in so fern sie dem Gesetze angemessen ist? ist die Tugend was anderes, als die Fertigkeit die nämlichen gesetzmäßigen Handlungen in allen Umständen zu thun? So wenig also die freyen Handlungen der letzte Endzweck, und das höchste Gut des Menschen sind; so wenig sind es auch Sittlichkeit, Pflicht und Tugend, welche ohne dieselben nicht bestehen können.

welche ihren Werth von Gott allein hernimmt.

Lehrten aber die Stoiker, wird jemand sagen, lehrten andere Philosophen nicht, daß die Tugend das höchste Gut des Menschen auf Erde sey? ja, das lehrten sie, und das lehren noch heut zu Tage die christlichen Philsophen, und zwar mit Rechte; denn die einzige Tugend ist es, welche uns in dieser Welt den allgemeinen Beyfall der Menschen, die vollständige Ruhe des Herzens, und das dauerhafteste Vergnügen verschaffen kann: sehet die prächtigen Endzwecke, zu welchen wir durch die Tugend gelangen können! Es waren aber auch unter den heidnischen Philosophen die meisten eben so, wie die christlichen, so weit entfernet, die Tugend über Gott zu erheben, daß sie vielmehr den ganzen Werth derselben von den Göttern, denen man dadurch gefällig wurde, herleiteten. Kant allein erhebt die Tugend über die Urquelle aller Tugenden, über Gott selbst, und behauptet, daß sie so sauer in manchen Umständen auch vorkömmt, doch für sich selbst so liebreich sey, daß man ihr, auch ohne je eine andere Hofnung, nachfolgen muß: daher ist auch Kant allein bereit, alles das Seinige zum Behufe der Nothdürftigen zu geben, fürs Vaterland zu fechten, und zu sterben, weil das Andernhelfen, und das Fechten und Sterben fürs Vaterland in sich selbst, und ohne je eine andere Absicht, liebenswürdig ist.

Daß

Daß diese seine Lehre auch der Natur des Willens zuwider sey, werde ich anderswo erweisen: was ich hier noch bemerke, ist, daß Kant seinen Grundsätzen gemäß noch bereiter seyn muß, das Fremde zu rauben, als das Seinige zu geben, das Vaterland zugrunde zu richten, wenn sein Interesse daran liegt, als dasselbe mit seinem Leben zu retten; denn für den, der die Kenntniß eines Gottes nicht voraussetzet, sind diese Thaten wahre Tugenden, und die entgegengesetzten Tugenden wahre Laster.

Daher fällt der ganze Vernunftglaube zusammen.

Ich habe, H. Metz! §. 114, selbst aus der von Ihnen gegebenen Erklärung des Kantischen Vernunftglaubens, die Unmöglichkeit desselben bewiesen: §. 121. habe ich das erste und einzige Hauptmoment, das Sie für denselben anführen, vollständig widerlegt, indem ich bewiesen habe §. 120, daß ohne Gott kein Gesetz, und ohne Gesetze keine Sittlichkeit möglich sey, und in diesem §., daß weder Gesetz, noch Sittlichkeit, noch Pflicht, noch Tugend das allerhöchste Gut, und der letzte Endzweck des Menschen sey, was doch im Kantischen Systeme seyn muß. Was kann ich jetzt anders schliessen, als daß alle die Folgen, die Sie für die Freyheit und Unsterblichkeit der Seele, und für das Daseyn Gottes aus ihrem unvernünftigen und ungegründeten Ver-

nunft-

nunftglauben ziehen, eben so unvernünftig, und ungegründet seyn, wie es H. Jenisch den Kantianern vorgeworfen hat?

Doppelte Freyheit: d. praktische ist zur Sittlichkeit hinlänglich.

123. Dem ungeachtet will ich auch diese ihre Folgen verfolgen, um die weiteren Kantischen Ungereimtheiten zu erheben, die ihr Magen im Stande gewesen ist zu verdauen. Also zu der ersten von den §. 119 aufgeworfenen Fragen, nämlich ob es freye Handlungen ohne die Freyhei geben könne. Die Antwort auf diese Frage führte H. Metz aus Kant §. 68. an, wo er von der Freyheit handelt: **die Freyheit**, sagt er in der Anmerkung, **ist doppelt. Entweder die praktische, oder transscendentale (metaphysische). Jene besteht in der Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit, und heißt** *arbitrium liberum* **zum Unterschiede von** *arbitrium brutum* **(thierische Willkühr), welche nicht anders, als durch sinnliche Antriebe — pathologisch — bestimmt werden kann. Daß wir praktisch frey seyn, sagt uns die Erfahrung, und unser tägliches Bewußtseyn.** Wenn H. Metz darunter das Vermögen versteht, unsere Willkühr durch die Vernunft zu bestimmen, etwas zu thun, zu lassen, oder was anders zu thun, kurz eins aus mehreren zu erwählen, wie er wirklich durch

das

das Beyspiel, das er anführet, dieses, und nichts anderes zu verstehen gibt; so habe ich wider seine Erklärung gar nichts; denn so ein Vermögen muß nicht nur von der Nöthigung der sinnlichen Antriebe, sondern überhaupt von aller Nöthigung, sey sie innerlich, oder äußerlich unabhängig seyn. Ist aber diese praktische Freyheit nicht diejenige, welche allein zur Sittlichkeit von allen Philosophen erfodert, und vertheidiget wird? Die Sittlichkeit ist keine Matrone, wie sie Kant gern personifizirn möchte; sie ist eine Eigenschaft, eine Bestimmung der freyen Handlungen, wie ichs §. 118. bewiesen habe: da also die freyen Handlungen von der praktischen Freyheit abhangen, so hängt auch die Sittlichkeit von derselben ab.

Haben Sie aber, H. Metz! hier n Kant verstanden? ich frage dieses, weil H. Jenisch, wie mirs scheint, in dieser Lehre Ihnen zuwider ist; denn er nennt S. 384. das obige Vermögen, durch die Vernunft die Willkühr zu bestimmen, nach seinem Belieben **Determinismus**, und **diesem Determinismus, setzt er hinzu, scheint es offenbar zu widersprechen, daß wir es uns nach vollbrachter That bewußt sind, sie auch nicht gewollt haben zu können, ich will sagen, uns bewußt sind des Vermögens, uns zu einer andern, als der nun wirklich**

daß diese eine Täuschung sey,

ge-

gemachten That zu bestimmen. Sehen Sie, H. Metz, wie H. Jenisch ihr tägliches Bewußtseyn der praktischen Freyheit in eine Täuschung verwandeln möchte, eben so, wie es Beyle vor ihm gethan hat. Wäre diese nicht auch Kants Meinung? meinerseits kann ich nicht zweifeln; denn, wenn er die praktische Freyheit, welche allein zur Sittlichkeit hinlänglich ist, zuliesse, so würde er nicht eine andere, eine der ganzen Welt unbekannte Freyheit unter dem Vorwande einführen, die Sittlichkeit zu begründen, in der That aber wahre Freyheit und Sittlichkeit zu grunde zu richten. Meine aber Kant, wie er will, so muß ich doch Ihnen vor H. Jenisch Recht geben, weil uns unser Bewußtseyn sowohl vor, als nach einer begangenen That bezeuget, daß wir dieselbe wollen, oder auch nicht wollen konnten: wider dieses Bewußtseyn heißt folgendes Beyspiel des H. Jenisch gar nichts.

bemeist H. Jenisch nicht.

Ein Mörder z. B. sagt er in dem nämlichen Orte, **den der Richter zum Tode verurtheilt, weil derselbe seinem Beleidiger, in dem Augenblick unaufhaltsamflammender Rachsucht, das Leben geraubt hat, fühlt es sehr wohl, daß er, ohngeachtet der hinreissenden Leidenschaft des Zornes, diese That dennoch auch nicht hätte wollen, also auch**

nicht

nicht hätte ausüben können, und nur auf dieses Bewußtseyn gründet sich die gerechte Strafe des Richters — — die wahre Reue des Missethäters — — der allgemeine Glaube der Menschheit an die Zurechnungsfähigkeit menschlicher Handlungen. Warum nimmt H. Jenisch nicht einen Mörder zum Beyspiele, der einen Zorn auf Monate und Jahre verstellet, und seinem Beleidiger sorgfältig nachgeht, bis sich endlich eine bequeme Gelegenheit darbietet, demselben das Leben zu rauben? Da hätte er ja das vorhergehende Bewußtseyn des Mörders, daß er die Mordthat begehen, oder nicht begehen konnte, und die Gerechtigkeit der gemachten Zurechnung, der zugesprochenen Strafe, und der darauf folgenden Reue gefunden: aber nein; er führt ein Beyspiel an, welches zur Sache gar nicht taugt; denn alle die Philosophen lehren, daß die Anfälle stürmender Leidenschaften die Vernunft, ohne welche keine Freyheit da ist, überraschen, und überwältigen können, daß die in solchen Umständen begangenen Thaten weder frey, noch strafbar seyn. Mit den Philosophen halten auch die Rechtsgelehrten und die Richter: beweist der Mörder, seinen Beleidiger in den ersten Anfällen eines hinreißenden Zorns umgebracht zu haben, so beweist er zugleich, daß er keine Freyheit bey dieser

ser Mordthat, und kein Bewußtseyn derselben gehabt habe; und in diesem Falle wird ihm keine Strafe zugesprochen: beweist er dieses nicht, so wird er gestraft; aber wiederum nicht so, wie der andere, der nach einer langen Uiberlegung den Beleidiger umgebracht hat.

Die transscendentale Freyheit Kants

124. So sehr Sie, H. Metz! auch Recht haben, ihre praktische Freyheit wider H. Jenisch zu vertheidigen, so haben Sie doch unrecht hinzuzusetzen: **aber diese praktische Freyheit ist zum Moralischhandeln noch nicht hinlänglich.** Was geht der Moralität also noch ab? die **transscendentale**, die **metaphysische Freyheit Kants**, antworten Sie: was ist also diese Kantische Freyheit? sie **ist**, sagen Sie, **eine solche Freyheit, die nicht nur die Röthigung äusserer Antriebe, sondern auch alle, durch innere Vernunftvorstellungen gewirkte Nöthigung ausschließt, und in dem Vermögen der Seele besteht, ohne alle nöthigende Bestimmung einen Zustand, oder eine Handlung von selbst (*sponte*) anzufangen.** H. Metz! in meinem Leben habe ich nie eine von den Vernunftvorstellungen herrührende Nöthigung erfahren; haben Sie eine erfahren? sagen Sie nicht ja, denn es wäre unwahr, weil eine solche Nöthigung in diesem Leben unmöglich ist. Nehmen Sie die Vernunft,

nunft, wie Sie wollen, so treibt sie uns doch zum Handeln nur durch die Vorstellung des Gutes; da sie nun ein unbegrenztes Gut, dem gar nichts Uibels anklebe, und auf die deutlichste Art in diesem Leben uns nicht vorstellen kann; so kann sie uns auch nicht das Vermögen benehmen, das vorgestellte Gut zu wollen, oder nicht zu wollen, folglich kann sie uns keine absolute Nöthigung zum Handeln auflegen. H. Jenisch nimmt ihre praktische Freyheit für die transscendentale Kants, denn er sagt S. 382: **um dem unbedingten Pflichtgebote Gehorsam zu leisten, muß der Mensch unabhängig von sinnlichen Triebfedern handeln können: die Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern bezeichnet Kant mit dem Namen der transscendentalen Freyheit.** Wer aus Ihnen beyden sich irre, wer Kant besser verstanden habe, kann ich, und will ich auch nicht entscheiden.

Von dieser transscendentalen Freyheit weiß Kant gar nichts, weil sie ein Gegenstand seines Glaubens seyn muß; doch reimt er sie, wie die HH. Metz und Jenisch bezeugen, mit seinem Systeme folgendermassen ein: er betrachtet das handelnde Wesen einmal als **Phönomenon**, das andere als **Noumenon**; einmal so, wie es in der Sinnenwelt, d. i. in der Sinnlichkeit erscheinet,

kömmt d[em] Menschen als Phön[o]menon ni[cht] zu;

das

das andere, wie es als Ding an sich selbst ist. Nach der ersten Betrachtung sind alle seine Handlungen Erscheinungen, und unterliegen, gleich den übrigen Erscheinungen, dem Causalitätsgesetze, vermög welchem die gegenwärtige Handlung eine nothwendige Folge der vorhergehenden, und eine nothwendige Ursache der nachfolgenden seyn muß. Nach dieser Betrachtung sind alle Tugenden und Laster, eben so, wie die bloß natürlichen Handlungen, nothwendig, und in der nothwendigen Kette der Erscheinungen enthalten: dafür bürgt H. Jenisch S. 383. wo er sagt: **demnach kann die Vernunft keine menschliche Handlung, gute oder böse, physische oder moralische anders betrachten, als daß sie die gegenwärtige durch die vergangene, die vergangene durch die ihr zunächst vorhergegangene** *(nati natorum, et qui nascuntur ab ipsis)*, **die künftige durch gegenwärtige, bestimmt, und so Gegenwart, Vergangenheit, und Zukunft, als nothwendig in einander gegründet, und sich gegenseitig bestimmend betrachtet.**

daher sind alle seine äußerlichen Handlungen nothwendig:

Nach der zweyten Betrachtung muß dem Menschen, als Dinge an sich, eine **Causalität durch Freyheit**, d. i. ein Vermögen zukommen, eine neue Handlung von sich selbst (sponte) anzufangen, welche daher dem Causalitätsgesetze nicht unter-

sie kommt ihm nur als Noumenon zu;

terworfen ist; und dieses muß ihm zukommen, weil, wie H. Jenisch meint, **in der Welt der Uibersinnlichkeit** (*mundus noumenos*) **die Vernunftgesetze nicht gelten.** Dem aber ungeachtet muß auch zu dieser neuen Handlung der Anlaß dem Noumen von dem Phönomen gegeben werden, und durch diesen Anlaß geschieht es, daß auch die neue Handlung in die nothwendige Kette der dem Causalitätsgesetze unterworfenen Erscheinungen eintritt. Dieses beschreibt H. Jenisch S. 385. u. f. und erkläret durch das Beyspiel eines Wohllüstigen, der, veranlasset durch eine lebhafte Vorstellung aus der Sittenlehre, Religion ꝛc. den Entschluß fasset, sich der Tugend zu widmen. **Die Veranlassung**, wie H. Jenisch sagt, **liegt offenbar in der Sinnenwelt**, weil sie von der Sittenlehre, Religion ꝛc. herkömmt, und ist dem Causalitätsgesetze unterworfen: die Kraft aber, die Vorstellung zur Veranlassung einer neuen Reihe zu machen, liegt **in dem unzerstörbaren, unverwitterlichen Keime der moralischen Geistesgesundheit des Menschen**, welchen Keim Kant **die Intelligenz** des Menschen, oder **das Noumenon der vernünftigen Natur** nennet. Dem gefaßten Entschlusse zu Folge unterläßt der Wohllüstige jede mit seiner bisherigen Lebensart ähnliche Handlung, vermeidet sorgfältig jede ver-

füh-

führerische Gelegenheit, und fängt an, ganz anders zu handeln: aber **in jedem Augenblicke der Zeit, wo er handelt, handelt er, und kann nicht anders handeln, als nach nothwendigen Gesetzen der Sinnenwelt.** Kurz; **die Intelligenz** des Menschen hat **das Vermögen anders zu wollen**, und dieses ihr Vermögen kann **kein Einfluß der Sinnenwelt zerstören;** sie hat aber nicht die Fähigkeit dasselbe **zu äußern**, weil ihr die nothwendige Verknüpfung der Dinge in der Sinnenwelt im Wege steht: H. Jenisch hätte noch kürzer das nämliche so ausdrücken können: der Mensch als Noumenon hat die Freyheit, d. i. das Vermögen, so, oder anders zu wollen; aber als Phänomenon hat er kein Vermögen, so, oder anders zu handeln.

aber sind nur seine innerlichen Handlungen frey.

125. Diese ist, wie H. Jenisch S. 388. behauptet, **die Kantische Auflösung jenes grossen, und seit anderthalb Jahrtausende wenigstens hin und her geworfenen Problems von der menschlichen Freyheit, die seit dieser langen Zeit einzig neu in der Litteraturgeschichte der Philosophie ist.** Dieses Jenischische **Urtheil** kann ich nicht ganz unterschreiben: denn **erstens** ist die menschliche Freyheit gar kein Problem; die Menschen sind vom Anbeginne der Welt her durch den inneren Sinn von ihrer Freyheit eben so über-

Die Freyheit ist nie ein Problem gewesen,

zeugt,

zeugt, wie sie durch die äußeren Sinne vom Daseyn der sichtbaren Welt überzeugt sind; gleichwie dieses bey gesunden Menschen kein Problem ist, eben so ist es auch jene nicht. Ich lasse zu, daß es vom Anfange der künstlichen Philosophie her immer Kanten, immer Philosophen gegeben hat, welche, bald um ihre Gewissensbisse zu stillen, und ihren Leidenschaften ohne Aengsten nachzuleben, bald um die witzigen Mißgeburten ihrer Phantasie, mit welchen sich die Freyheit nicht vertragen konnte, aufrecht zu halten, die menschliche Freyheit entweder in Zweifel gezogen, oder gar geläugnet haben. Aber der Unsinn weniger Philosophen macht eine von der Natur selbst bezeugte Sache weder zweifelhaft, noch problematisch; er verdienet nur von andern Philosophen angedeutet, und widerlegt zu werden. Das haben auch die andern Philosophen gethan; sie haben die menschliche Freyheit, als eine durch den inneren Sinn allgemein erkannte Thatsache voraus gesetzt, und nur die Art und Weise untersuchet, dieselbe wider die kühnen Angriffe zweydeutiger Gegner zu vertheidigen. Es sind die vielerley Gattungen von Schicksalen bekannt, die zum Schaden der Freyheit bald von einem, bald vom andern geschmiedet wurden; es sind aber auch die vollständigen Gründe bekannt, die von andern Philosophen denselben entgegengesetzt

setzt wurden: diese schonten nicht einmal dem allerconsequentesten Spinoza, diesem für H. Jenisch so anbethungswürdigen Mann, und ich bin sicher, daß H. Jenisch, so hoch er ihn auch schätzet, die Vertheidigung desselben nicht unternehmen wird. Hats andere Philosophen gegeben, welche Systeme eingeführet haben, wobey die menschliche Freyheit hätte leiden müssen, wie bey den Systemen der vorherbestimmten Harmonie, und der gelegenheitlichen Ursachen; so ist gewiß, daß die Urheber derselben der menschlichen Freyheit nicht am mindesten geschadet wissen wollten.

auch Kants Auflösung nicht ganz neu,

Zweytens ist die Kantische Auflösung nicht ganz neu; denn auch Malebranche hat in dem erst erwähnten Systeme der gelegenheitlichen Ursachen nur die Freyheit des Willens, zu wollen, oder nicht zu wollen, nicht aber die Freyheit der äußerlichen Handlungen zugelassen, mit dem einzigen Unterschiede, daß die Bestimmung dieser Handlungen nach Malebranche von Gott, und nach Kant von dem Causalitätsgesetze herkommen muß. Was ganz neu ist, ist das **Phönomenon**, und das **Noumenon** des Menschen: Kant läßt dem Menschen, in so fern er ihn kennet, gar keine Freyheit zu; in so fern er aber ihn nicht kennet, läßt er ihm eine zu; denn er läßt die Freyheit dem Menschen nur als Noumenon zu; ist aber der Mensch

als

als Noumenon was anders, als ein unbestimmtes Etwas, ein Etwas, welches bloß durch negative Prädikate bestimmbar ist, ein gar nicht **verständlicher**, sondern bloß **intelligibler** Gegenstand, von dem Kant gar nichts weiß?

Von der Schädlichkeit dieser neuen Erfindung, welche bloß zum Umsturze der Freyheit, und zur Einführung des Fatalismus ausgedacht worden ist, will ich nichts sagen; denn Kant kann denken, wie er will, das interessirt ihn allein, nicht die Welt: soll er aber wider die Gesetze handeln, und sich durch die von sich selbst ersonnene Nothwendigkeit entschuldigen, da kann man ihm das antworten, was ein Richter einem Fatalisten einst muß geantwortet haben: der Fatalist entschuldigte sein Verbrechen durch das Schicksal, welches ihn dazu gezwungen hatte; und der Richter entschuldigte die Todesstrafe, die er ihm auflegte, durch ein gleiches Schicksal, das ihn dazu zwang; Gleich mit Gleichem. Ich will auch von der Falschheit dieser Kantischen Erfindung nichts sagen; denn, nachdem ich im Vorhergehenden sein Causalitätsgesetz, und sein unbestimmtes Etwas, sein Noumenon widerlegt habe, folgt diese von selbst. Was ich noch hier prüfen will, ist der Kantische Beweis, der die Glaubwürdigkeit dieser unbekannten Freyheit ausmachen muß.

doch zum Fatalismus gemacht.

Aus der Sittlichkeit folgert K. die Freyheit;

126. Diesen Beweis führt H. Metz §. 68. mit folgenden Worten an: **die Sittlichkeit, als ein unwiderlegbares, und durch keine Sophistikation wegzuvernünftelndes *Factum* zum Grunde gelegt, folgt von selbst, daß wir freye Wesen seyn. Denn, da das moralische Gesetz Handlungen gebietet, die nicht anders möglich sind, als durch eine von allen Ursachen in der Sinnenwelt verschiedene, und unabhängige Causalität, die wir Freyheit im eigentlichen metaphysischen, oder transscendentalen Sinne des Wortes nennen, so hat die Vernunft selbst auch wirklich diese Kraft, oder Causalität, oder sie ist mit der Vernunft, oder ihren unmittelbaren Wirkungen selbst gegeben.**

er dreht sich aber im Zirkel;

Daß die Kantische Sittlichkeit ein erdichtetes, unvernünftiges, unmögliches factum sey, habe ich §. 121. durch Grundsätze der Vernunft erwiesen; an diese weise ich den H. Metz; jetzt will ich aber eben durch die Unrichtigkeit des angeführten Beweises das nämliche noch mehr befestigen. Einige Gegner, wie H. Metz selbst bemerket, setzten dem vorigen Beweise folgenden entgegen: **Sittlichkeit ist nicht möglich ohne Freyheit; also muß die Freyheit vor aller Sittlichkeit feststehen.** Der Schluß ist ganz richtig; denn es gibt freye

Hand-

Handlungen wenigstens in abstracto, welche weder sittlich gut, noch sittlich bös, welche daher ohne Sittlichkeit sind; es kann aber gar keine Sittlichkeit ohne freye Handlungen geben, weil sie eine Eigenschaft der freyen Handlungen ist, und die Eigenschaften ohne das Subjekt nicht bestehen können. Dieses erkennet auch H. Metz; dem aber ungeachtet behauptet er, daß sich Kant, der die Freyheit aus der Sittlichkeit folgert, in keinen Zirkel drehe: ist aber diese seine Behauptung vernünftig? **Die transscendentale Freyheit**, sagt H. Metz in der Anmerkung, **ist der Grundpfeiler aller Moralität, wie Kant in der Kritik der p. V. S. 169.**; kann wohl das Gegründete vor dem Grunde entweder existirn, oder erkennet werden? gewiß nicht; also auch die Moralität kann vor der Freyheit weder existirn, noch erkannt werden: die Freyheit geht also in allen Rücksichten der Moralität voraus.

Dieses nicht, antwortet H. Metz: **in Rücksicht auf das Erkenntniß der Freyheit geht die Sittlichkeit als eine Thatsache voraus — — Aber in Rücksicht der Möglichkeit der Sittlichkeit geht Freyheit voraus, als welche die** *ratio possibilitatis* **aller Sittlichkeit ist.** Sehet eine neue des Kantischen Witzes sehr würdige Erfindung! Die Freyheit geht der Möglichkeit der

denn die Freyheit geht der Sittlichkeit vor, der Möglichkeit, dem Erkenntnisse.

Sittlichkeit voraus; die Kenntniß aber der Freyheit geht der Sittlichkeit nach. Merken Sie, H. Metz! in diesen wenigen Worten nicht den großen Unsinn, den Sie begehen? Die Sittlichkeit ist ohne Freyheit eben so unmöglich, wie der Zirkel ohne Runde, denn die Runde eines Zirkels ist ratio possibilitatis desselben, wie die Freyheit ratio possibilitatis der Sittlichkeit ist: so wenig Sie also einen Zirkel erkennen können, ohne die Runde des Zirkels vorher zu erkennen; so wenig können Sie auch die Sittlichkeit erkennen, ohne die Freyheit vorher zu erkennen. Wie also die Möglichkeit, und Wirklichkeit der Freyheit der Möglichkeit, und Wirklichkeit der Sittlichkeit vorausgehet; eben so geht auch die Erkenntniß der möglichen, oder wirklichen Freyheit der Erkenntniß der möglichen, oder wirklichen Sittlichkeit voraus. Ich habe in meiner vorigen Abhandlung §. 13. bewiesen, daß die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit des Gegenstandes der Grund der Gedenkbarkeit, oder Nichtgedenkbarkeit desselben sey, und nicht wechselweise; der Beweis ist unwiderleglich: nun gestehen Sie, H. Metz! daß die Kantische Sittlichkeit ohne Freyheit unmöglich sey; Sie müssen also auch gestehen, daß sie ohne Freyheit nicht gedenkbar, daß sie ohne dieselbe unbegreiflich, unerkennbar sey: ist es so, so ist offenbar, daß Kant einen Zirkel im Beweise seiner Freyheit begeht.

Aber

Aber jetzt merke ich, daß ich H. Metz nicht verstanden habe: er läßt zu, daß die Freyheit der Sittlichkeit vorausgehe, und behauptet nur, daß die Erkenntniß des Daseyns der Freyheit in uns der Sittlichkeit nachgehe: dieses scheint er in dem nämlichen Orte anzudeuten, wo er saget: **daß uns die Freyheit in der That zukomme, ist nur durch das moralische Gesetz, das sich vor ihr, und weit früher, als sie, als eine, Jedermann einleuchtende Thatsach ankündiget, erkennbar, indem dieses ohne sie nicht möglich wäre. Das moralische Gesetz ist also** *ratio cognoscendi* **der Freyheit.** Aber wiederum widersprechen Sie sich in Worten, H. Metz! Sie sagen, das moralische Gesetz ist ohne Freyheit unmöglich, also auch unbegreiflich; wenn Sie also die Möglichkeit des Gesetzes ohne die Möglichkeit der Freyheit nicht erkennen können, so können Sie auch das Daseyn des Gesetzes ohne das Daseyn der Freyheit nicht erkennen: die Freyheit und die Erkenntniß derselben muß also dem Gesetze, und der Erkenntniß desselben, sowohl der Möglichkeit, als auch dem Daseyn nach, vorausgehen. Diese Wahrheit habe ich schon dadurch bewiesen, daß die Gesetze wegen der freyen Handlungen sind, die sie einzurichten haben, und nicht wechselweise; gleichwie also die freyen Handlungen dem Gesetze vor-

und dem Daseyn nach.

vorausgehen, so geht die Freyheit beyden voraus. Wollen Sie, H. Metz! durch ihr eigenes Bewußtseyn sich davon überzeugen, so untersuchen Sie die Handlungen, die Sie in ihrer Jugend gethan haben; Sie werden manche darunter finden, die Sie ohne die mindeste Kenntniß des entsprechenden Gesetzes werden unternommen haben. Lesen Sie auch die Schriften der Gelehrten, welche von natürlichen Rechten handeln; Sie werden auch in denselben manche freyen Handlungen bezeichnet finden, die von einem als erlaubt, vom andern als geboten, vom dritten als verboten vertheidiget werden; woher kömmt dieser Unterschied der Meinungen bey den Gelehrten selbst, wo nicht von dem, daß uns die freyen Handlungen eher, als die Gesetze gekannt sind?

Aus dem, was ich hier abgehandelt habe, ist sehr leicht zu ersehen, daß der große Kant die schönen Worte: **Sittlichkeit, Tugend, Gesetz, Pflicht, Freyheit** in sein System eingeführet hat, bloß um, ohne die Menschen zu ärgern, alles dem Wesen nach zugrunde zu richten, Sittlichkeit, Tugend, Gesetz, Pflicht. Wie unsinnig und unvernünftig er aber zu Werke gegangen sey, habe ich bey Menschen, die die Vernunft noch hören, schon bewiesen, und ich werde es in folgenden Hauptstücken, durch Widerlegung seiner übrigen Hypothesen noch mehr bestättigen.

Drit-

Drittes Hauptstück.

Von dem Kantischen Willen, dessen Formen, Beweggründen und Principien.

127. Kant, unzufrieden mit der Seele, die er hat, will sich eine neue nach seinem Geschmacke erschaffen: von der wirklichen Seele, wenn wir ihm glauben, weiß er nichts; doch verkehrt er alle die Kenntnisse, die die Andern haben, um die seinige auszubilden. Dieser seiner neugebachenen Seele hat er in der Kritik der r. V. ein ganz neues Erkenntnißvermögen gegeben; jetzt will er ihr in der Kritik der p. V. einen ganz neuen Willen geben: wie widersinnig er mit dem ersteren verfahren sey, habe ich im ersten Theile gezeiget; jetzt will ich auch von dem zweyten das nämliche versuchen.

Beweggründe des Begehrungsvermögens.

Was uns Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit beybringt, heißt **gut**, oder **bös**: das Gute, und das Böse ist entweder **wahr**, oder **scheinbar**, nachdem sie wirkliche, oder nur vermeintliche Vollkommenheiten, oder Unvollkommenheiten beybringen. Aus der Vorstellung des Guten, oder des Bösen entsteht in uns **Wohlgefallen, Lust**, oder **Mißfallen, Unlust**; beyde sind wahr, oder scheinbar, wie das Gute, und das Böse. Die Vorstellungen eines uns angehörigen Gu-

Guten, oder eines uns widrigen Bösen, verursachen in uns Begierden, oder Verabscheuungen, welche beyde uns durch den inneren Sinn mehr, als durch je eine Erklärung kennbar sind. Die Begierden und Verabscheuungen setzen ein Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen voraus: dieses ist gleichgiltig, sowohl zu begehren, als zu verabscheuen; es fodert also einen zureichenden Grund, einen Beweggrund. Da uns aus eigener Erfahrung bekannt ist, daß unsere Begierden und Verabscheuungen nur auf die Vorstellungen eines uns angehörigen Guten, oder eines uns widrigen Bösen entstehen, so ist es offenbar, daß solche Vorstellungen der Beweggrund des Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens seyn.

welches das untere, oder das obere ist:

Das Gute und das Böse kann uns entweder durch das untere Erkenntnißvermögen, nämlich durch die äußeren Sinne, und die Einbildung **verwirrt**; oder durch das obere, nämlich durch den Verstand, und die Vernunft **deutlich** vorgestellet werden: daher ist auch das Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen zweyfach, nämlich das **untere**, und das **obere**. Auch die Lust, oder Unlust, das Wohlgefallen, oder Mißfallen ist entweder **sinnlich**, oder vernünftig, nachdem sie aus einer verwirrten, oder deutlichen, aus einer sinnlichen, oder vernünftigen Vorstellung des Guten, oder Bösen entstehen:

sinnliche, oder vernünftige Lust.

stehen: Die Lust, welche Cicero aus dem Bewußtseyn der erfüllten Pflicht empfand, und welche ein jeder aus einem solchen Bewußtseyn empfinden muß, ist keine sinnliche, sondern eine vernünftige Lust.

Menschlicher Wille. Streit der Begierden.

Der Wille ist das obere Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögen selbst; er ist das Vermögen, das durch den Verstand und die Vernunft deutlich vorgestellte Gute, oder Böse zu begehren, oder zu verabscheuen, zu wollen, oder nicht zu wollen. Wird der nämliche Gegenstand sowohl von den Sinnen, als auch von der Vernunft als ein Gut vorgestellet; so stimmt in diesem Falle der Wille mit dem unteren Begehrungsvermögen überein, und die sinnliche Lust, die daraus entspringt, ist zugleich vernünftig; so ist die sinnliche Lust, die aus der Erfüllung der Erhaltungs- oder Ehepflichten entsteht, höchst vernünftig. Wird hingegen der nämliche Gegenstand von den Sinnen als gut, und von der Vernunft als bös vorgestellet, oder wechselweise; so entsteht zwischen dem unteren, und oberen Begehrungsvermögen ein Streit, der so lang dauert, bis die vernünftige Güte über die sinnliche, oder diese über jene sieget: so einen Streit steht der Kranke aus, welcher durch das untere Vermögen den Weintrunk begehrt, den ihm als schädlich die Vernunft verbietet. Diese Lehren sind auf das Zeugniß des inneren Sinns gegründet,

und

und gelten bey allen denen, die ihre Kenntnisse nach den Gegenständen richten. Jetzt wollen wir sehen, wie sie bey denen lauten müssen, welche mit Kant die Gegenstände nach ihren Kenntnissen richten wollen.

Hat Kant ein unteres Begehrungsvermögen?

128. Was ist also nach Kant das untere Begehrungsvermögen? was ist das obere, der Wille? Kant kann von dem untern Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen nach seinem Systeme gar nichts wissen, weil nach ihm das untere Erkenntnißvermögen, wovon jenes abhängt, gar kein Erkenntnißvermögen ist, sondern nur ein leidendes Vermögen der Seele, eine bloße Receptivität, worin die blinden Anschauungen, und Wahrnehmungen als der nächste Stof enthalten sind, woraus der menschliche Verstand seine Begriffe schmiedet. Unsere Kenntnisse sind also nach Kant lauter Verstandes Begriffe, Urtheile, und Schlüsse; und da das Begehrungsvermögen, welches von solchen Kenntnissen abhängt, nur das obere, nur der Wille ist; so haben wir nach ihm nur das obere Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen, nur den Willen. Dieser Lehre gemäß müßten wir auch nur eine vernünftige Lust, oder Unlust bey unserem Wollen, und Nichtwollen fühlen: allein Kant weiß eben von dieser Lust, oder Unlust nichts, und läßt uns nur eine sinnliche zu; er mißt die Lust und

Un-

Unlust nicht nach den Kenntnissen ab, die dieselbe in uns veranlassen, sondern nach dem Stof der Kenntnisse, welchen er in bloß sinnlichen Gegenständen, und in den blinden Anschauungen derselben bestehen läßt. Diese Ungereimtheiten mögen die Kantianer mit ihrem inneren Sinn, den sie zu haben vorgeben, zusammenreimen; indessen wollen wir den Kantischen Willen lernen.

Ungereimtheit d. Kantischen Willens.

Was ist also der Kantische Wille? Nach H. Jenisch S. 390. ist er ein **Vermögen Vorstellungen zu bewirklichen**, und nach H. Metz ist er ein Vermögen irgend ein Objekt zu realisiren; denn **jede Aeußerung des Willens geht** nach ihm §. 74. **auf die Realisirung (Wirklichmachung) irgend eines Objekts**. Beyde diese Erklärungen sind eben so bestimmt, und deutlich, wie es das Kantische System erfodert; beyde stimmen in dem mit einander überein, daß der Wille ein Vermögen etwas zu realisiren sey; sie gehen aber in dem von einander ab, daß nach der einen die Vorstellungen, nach der andern die Objekte zu realisiren sind. Sind aber die Vorstellungen, und die Objekte einerley Dinge? Gesetzt den Fall, daß ein Wahnsinniger mit dem Degen, oder ein Nashorn mit dem Horne einen Kantianer erstäche, wäre das entsprechende Vermögen des Wahnsinnigen, und des Nashornes nicht ein Vermögen,

nicht

nicht nur ein Objekt, sondern auch die Vorstellung desselben zu realisiren? wäre es darum auch ein Wille? Aber der Fall ist im Kantischen Systeme nicht möglich; denn außer Kants Sinnlichkeit existirn weder Wahnsinnige, noch Nashörner, und diejenigen, die in seiner Sinnlichkeit existirn, macht er selbst mit seinen Formen zu Wahnsinnigen, oder Nashörnern. Also anders: das Noumenon des Menschen, die Intelligenz desselben hat, wie ich oben §. 124. gelernet habe, ein Vermögen zu wollen, oder nicht zu wollen, nicht aber ein Vermögen das Wollen und Nichtwollen zu äußern. Das Vermögen zu wollen, oder nicht zu wollen ist ja der menschliche Wille; dieser kann also nur das Wollen und Nichtwollen verwirklichen; sind aber Wollen und Nichtwollen Vorstellungen? wenn H. Jenisch das behaupten wollte, so müßte er dem Menschen entweder den Willen, oder den Verstand absprechen. H. Metz! der Kantische Wille kann sein Wollen und Nichtwollen nicht äußern; er kann also auch keine Objekte realisirn: in der That wozu wollen Sie ihm die Fähigkeit, Objekte zu realisirn gestatten, wenn nach dem Kantischen Systeme alle Objekte in der Sinnlichkeit wirklich existirn? hieße das nicht sich selbst widersprechen? Sehet den schönen Kantischen Willen, den die Wahnsinnigen, und die Nashör-

ner

ner haben, und nur die Kantianer in ihrem Syſteme nicht haben können!

129. Dem ungeachtet will ich auch den Kantianern dieſen ihren Willen zulaſſen, und nur die Beweggründe unterſuchen, die ihn im Syſteme Kants zum Wollen, oder Nichtwollen beſtimmen müſſen. **zu jeder Handlung**, ſagt H. Metz §. 69. **werden wir durch gewiſſe Beweggründe beſtimmt, und je nachdem dieſe Beweg- und Beſtimmungsgründe beſchaffen ſind, ſo iſt auch der Werth der Handlung ſelbſt beſchaffen.** Dieſe Sprache gilt in jeder Philoſophie, die dem Willen nicht nur actus elicitos, d. i. das Wollen, und Nichtwollen, ſondern auch actus imperatos, d. i. äußerliche Handlungen, die von demſelben abhangen, geſtattet: aber im Kantiſchen Syſteme, in welchem die äußerlichen Handlungen von dem Willen gar nicht abhangen, und dem Cauſalitätsgeſetze ſchlechterdings unterliegen, gilt ſie gar nicht. H. Metz hätte alſo ſagen ſollen: **zu jedem Wollen und Nichtwollen werden wir durch Beweggründe beſtimmet:** denn nur Wollen und Nichtwollen ſind Handlungen des Willens, die einen moraliſchen Werth haben können; die äußerlichen Handlungen, die Handlungen des Menſchen als **Phänomenon** ſind nach Kant vermög des Cauſalitätsgeſetzes nothwendig,

Wie die Beweggründe, ſo ſind auch die Handl.

dig, und eines moralischen Werthes unfähig (S. oben §. 124.). Wenn also die Kantianer, um die übrigen Menschen nicht zu ärgern, von der Moralität der menschlichen Handlungen handeln; so ist dieses doch nur von den unmittelbaren Wirkungen des Willens zu verstehen.

Die Beweggründe des Willens sind von den Leitern unterschieden.

Es ist wahr: wie die Bestimmungsgründe des Willens verwerflich, oder unverwerflich sind; so sind es auch die menschlichen Handlungen: hierin hat H. Metz vollkommenes Recht. **Es frägt sich aber**, setzt er fort, **durch was für Bestimmungsgründe unser Wille geleitet werden müsse; damit die Handlungen, zu denen wir uns entschliessen, den Titel ächt moralischer Handlungen führen können.** Die Frage. H. Metz! ist nicht gut gestellt: die Beweg- und Bestimmungsgründe des Willens sind von den Leitern desselben wesentlich unterschieden: das vorgestellte Gute, oder Böse ist der Beweggrund, der den Willen zum Wollen, oder Nichtwollen bestimmt; weil aber das vorgestellte Gute, oder Böse wahr, oder bloß scheinbar seyn kann, so braucht der Wille auch Leiter, die ihn zum wahren Guten führen, und von dem bloß scheinbaren, welches ein wahres Uibel ist, abhalten: diese Leiter sind die moralischen Gesetze. Wollen Sie sehen, daß es so sey, so betrachten Sie den menschlichen

Wil-

Willen: dieser kann etwas wider das Gesetz wollen, oder nicht wollen; wäre nun das Gesetz der Beweg- und Bestimmungsgrund des Willens; so würde sich dieser zum Wollen, oder Nichtwollen nicht nur ohne Beweggründe, sondern ja so gar wider dieselben bestimmen können, was Sie doch weder zulassen, noch zulassen können. Die vorige Frage muß also in folgende zwey aufgelöst werden: **welche sind die Beweggründe, die den Willen zum Wollen, oder Nichtwollen bestimmen?** und **welche sind die Leiter, die den Willen im Wollen, und Nichtwollen leiten müssen?** Uibrigens muß ich, H. Metz! Ihnen sagen, daß die freye Handlung, sie sey entweder nach dem Gesetze, oder wider dasselbe, immer **ächt moralisch** ist, mit dem einzigen Unterschiede, daß sie im ersten Falle moralisch gut, im zweyten moralisch böß ist. Hieraus können Sie leicht ersehen, daß, wenn ich Ihnen ihre vorige Frage gelten lasse, es bloß darum geschehe, weil ich die weiteren Ungereimtheiten, die aus der Kantischen Lehre von sittlichen Gesetzen folgen, anzeigen und beweisen will.

Charaktere der Kantischen Gesetze.

130. Kant nennt, obwohl wider die Vernunft, die sittlichen Gesetze **Principien des Willens**, und diese Principien führt er auf eine doppelte Klasse zurück, **deren die erstere das materi-**

teriale, die andere aber das formale Princip des Willens enthält. Die Natur, setzt H. Metz §. 70. fort, und der eigenthümliche Charakter sittlicher Gesetze besteht darin, daß sie mit strenger Allgemeinheit, und unbedingter, d. i. kategorischer Nothwendigkeit gewisse Handlungen gebieten. Natürlicher Weise ist hier die Rede von natürlichen Gesetzen: nun beweisen auch die Lehrer des Naturrechts, daß diese Gesetze eben darum schlechterdings nothwendig, und allgemein sind, weil sie aus dem Wesen der Dinge herfliessen: es läßt sich aber hiebey fragen: wen trifft diese absolute Nothwendigkeit der natürlichen Gesetze, den Urheber derselben, oder den Menschen? den Urheber, antworten besagte Lehrer, und behaupten, daß er diese Gesetze so hat geben müssen, daß er weder sie auslassen, noch andere dafür geben konnte. Kant hingegen, der keinen Urheber derselben erkennen will, scheint, diese Nothwendigkeit auf den Willen des Menschen übersetzen zu wollen; dazu überredet mich H. Metz; denn, nachdem er bemerket hat, daß sich der Wille des Menschen nichts stets für dasjenige entschließt, was die Vernunft als gut erkannt hat, sondern auch manchmal durch Maximen geleitet wird, die mit denen der Vernunft in

Kants Imperative.

Wider-

Widerſtreite liegen; ſo ſetzt er hinzu: dieſemnach wird jede Nöthigung zu einer gewiſſen Handlung, welche das Geſetz ausſaget, durch ein Sollen ausgedrückt, und die ganze Formel heißt Imperativ. Z. B. du ſollſt nicht lügen.

Kants Imperativ.

Ich bitte Sie, H. Metz! iſt die Nothwendigkeit, die das Geſetz ausſaget, und durch ein Sollen ausdrücket, eine abſolute, eine kategoriſche Nothwendigkeit? Sie müßten mit ja antworten, weil Sie in derſelben den erſten Charakter der ſittlichen Geſetze beſtehen laſſen. Nachdem Sie aber oben gelehret haben, daß ſich der Wille des Menſchen für das Geſetz des Fleiſches wider das Geſetz des Geiſtes entſchlieſſen kann, ſo können Sie ohne Widerſpruch das ja nicht mehr ſagen; Sie müſſen vielmehr geſtehen, daß jene Nothwendigkeit hypothetiſch ſey, eben ſo, wie ich §. 118. gelehret habe. Allein wie beweiſen Sie auch dieſe hypothetiſche Nothwendigkeit? Ich habe dieſe Formeln: **du ſollſt laufen: du ſollſt ſchreiben: du ſollſt nicht laufen, nicht ſchreiben**: alle dieſe Formeln ſind ſoviele Imperative; ſind ſie auch ſoviele Geſetze? dies werden Sie nicht behaupten, erſtens, weil das Laufen und Schreiben in ſich ſelbſt gleichgültig iſt; und zweytens weil widerſprechende Geſetze in der Natur unmöglich

iſt kein Geſetz,

sind. Aber warum ist diese Formel: **du sollst nicht lügen**: ein Gesetz? warum ist diese andere: **du sollst lügen**: kein Gesetz? Auf diese Fragen werden Sie nie in ihrem Leben nach Kants Systeme antworten können; denn Kant nimmt bloß den trockenen Ausspruch des Gesetzes, das Edictum an; aber das Edictum macht bey weitem nicht das Gesetz aus; es wird noch hinzu das Gebot, die Sanctio erfodert; denn diese allein beweist jene hypothetische Nothwendigkeit, worin die dem Gesetze so wesentliche moralische Verbindlichkeit besteht.

eingeführt um die Gesetze zu vertilgen.

Die Deutschen haben in ihrer Sprache das Wort Gesetz, und weil die Gesetze bejahend, oder verneinend sind, so haben sie auch die Worte **Gebot Verbot**, welche dieselben ausdrücken: warum führt also Kant in diese Sprache ein lateinisches Wort, nämlich den **Imperativ** ein? die Antwort ist sehr leicht: die Menschen sind von jeher gewohnt, mit dem Begriffe des Gesetzes, der Gebote und Verbote, den Begriff der Verbindlichkeit zu verknüpfen; dieses ist nach Kant ein Vorurtheil, welches er gern ausrotten wollte: aber wie dieses bewirken, ohne die Menschen zu ärgern? es war ihm also ein neues Wort, es war ihm ein **Imperativ** nothwendig, welcher, ohne Gesetz zu seyn, den Schein eines Gesetzes

hätte:

hätte: der Imperativ iſt aus der Abwandlung der Zeitwörter einem jeden bekannt; mit dieſem Imperativ vereiniget Niemand eine Verbindlichkeit; es wird alſo auch Niemand mit dem ſeinigen eine Verbindlichkeit vereinigen. Dies war ihm hinlänglich, das Geſetz einen Imperativ zu heißen. Aber ſehet jetzt wie er, ſeinem Vorſatze gemäß, mit ſeinen Imperativen ſpielet!

Kants Imperativ ist hypothetisch,

131. Alle Imperative, ſagt H. Metz §. 71. gebieten auf eine doppelte Art: entweder hypothetiſch, oder kategoriſch. Iſt die Nothwendigkeit der Handlung, die ſie ausſagen, auf eine gewiſſe Bedingniß eingeſchränkt, ſo entſpringt der hypothetiſche Imperativ. Dieſer ſtellt alſo die Handlung nur in ſo fern als nothwendig vor, in wie fern ich einen gewiſſen Zweck, zu dem ſie nach der Vernunfteinſicht ein taugliches Mittel iſt, will: z. B. willſt du im Alter nicht derben, ſo mußt du in deinen Jünglings, und Mannsjahren etwas erſparen, und enthaltſam ſeyn. Gebe ich hier, lehrt er weiter, den Zweck, oder die Bedingniß auf, ſo fällt das Bedingte, die Nothwendigkeit von ſelbſt weg. Und deswegen ſind alle hypothetiſche Imperative nicht ſo wohl Gebote der Vernunft

 (prae-

(praecepta), als vielmehr Rathschläge der Klugheit (consilia).

oder kategorisch.

Ganz anders, setzt er §. 72. fort, verhält es sich mit dem kategorischen Imperativ. Dieser gebietet eine Handlung schlechtweg, ohne Rücksicht auf ihre Tauglichkeit einen gewissen Zweck zu erreichen; z. B. du sollst nicht lügen; du sollst ein ehrlicher Mann seyn. Er heißt deswegen der Imperativ der Sittlichkeit, in wie fern alle sittliche Gesetze unbedingt nothwendig, und streng allgemein gebieten, so, daß die Handlung, auf die sie dringen, nicht nur für dieses, oder jenes, sondern überhaupt für jedes vernünftige, mit einem Willen begabte Wesen verpflichtend ist. Hier haben wir die Kantische Lehre von den Gesetzen; diese läßt Kant in Formeln bestehen, und will sie durch Formeln, durch Wortspielereyen zernichten: ich sage zernichten; denn eben die hypothetischen Imperative, die er aus der Zahl der Gesetze ausschließt, sind wahre Gesetze, und die kategorischen, die er einzig und allein für Gesetze erkennet, sind keine Gesetze.

Jedes Gesetz kann kategorisch, oder

Alle die Gesetze, und mit Ihnen, H. Metz! zu reden alle die Imperative können kategorisch, oder auch hypothetisch ausgedrückt werden. Ich

habe

habe Ihnen §. 118. ſchon bewieſen, daß zum Weſen des Geſetzes die Verbindlichkeit, oder wie Sie reden, die Verpflichtung gehöre, daß daher nebſt dem Ausſpruche auch das Gebot erfodert werde. Laſſen Sie nun das Gebot aus, welches ohnedas als ein nothwendiger Theil des Geſetzes mitverſtanden wird; ſo bleibt der Ausſpruch ihres Imperativs ganz kategoriſch: nehmen Sie zu ihrem kategoriſchen Imperativ das Gebot als eine Bedingung desſelben auf; ſo wird ihr kategoriſcher Imperativ zu einem hypothetiſchen. Dieſes will ich Ihnen mit ihren eigenen Beyſpielen erweiſen: **Du ſollſt ſparſam, und enthaltſam ſeyn**: dieſes iſt ein kategoriſcher Imperativ, welcher alle Menſchen, und in jedem Alter verbindet; denn die guten Folgen, welche mit der Beobachtung dieſes Geſetzes, und die böſen, welche mit der Verletzung desſelben natürlich verknüpft ſind, treffen jeden Menſchen, und jedes Alter desſelben. Das **Darben** in dem Alter, das Sie als eine Bedingung anführen, iſt eine einzige Folge, welche den Jüngling gar nicht trifft, wenn er ſich durch Verſchwendung, und Ausgelaſſenheit das Leben verkürzet. Sehen Sie, wie ſich ihr hypothetiſcher Imperativ in einen kategoriſchen verwandeln läßt.

Du

auch hypothetisch ausgedrückt werden.

Du sollst nicht lügen: ist nach Ihnen ein kategorischer Imperativ: ich frage Sie aber, H. Metz! warum soll ich nicht lügen? Sie wissen ja, daß diese Formel: du sollst nicht lügen: mich so wenig verbindet, wie wenig mich diese andere: du sollst lügen: verbindet: Sie müssen also den Grund der Verbindlichkeit anführen, z. B. weil der Lügner von allen Menschen verachtet wird, weil er in der Noth bey denselben weder einen Glauben an seine Worte, noch die begehrte Hilfe zu hoffen hat. Nehmen Sie nun diesen Grund der Verbindlichkeit, als eine Bedingung ihres kategorischen Imperativs auf; so verwandelt sich dieser in einen hypothetischen. Es können also alle Imperative, in so fern sie eine Verbindlichkeit enthalten, und Gesetze seyn sollen, sowohl kategorisch, als auch hypothetisch ausgedrückt werden. Läugnen Sie dieses; so müssen Sie gestehen, daß die kategorischen Imperative gar keine Gesetze sind, weil sie keine Verbindlichkeit in sich enthalten; und daß die hypothetischen, welche eine Verbindlichkeit ausdrücken, wahre Gesetze sind. Da nun Kant nur die kategorischen Imperative für Gesetze erkennet, und die hypothetischen für solche nicht erkennet; so ist es offenbar, daß er durch seine sonderbare Eintheilung der Imperative alle Gesetze aus dem Wege räumen will.

Sie sagen mit Kant, daß die hypothetischen Imperative Rathschläge der Klugheit sind; sie sind es auch der Form nach, auf welche sie Kant gebracht hat: darum werden Sie in den Gesetzbüchern kein Gesetz finden, das auf eine solche hypothetische Art ausgedrückt würde. Die Gesetzgeber gebieten, oder verbieten eine Handlung schlechterdings unter einer Belohnung oder Strafe, welche immer entweder ausdrücklich beygesetzt, oder wenigstens mitverstanden wird Weil aber die Form des Gesetzes das Gesetz nicht ausmachet, sondern die Verbindlichkeit, die damit muß verknüpft seyn; darum habe ich eine unnütze Wortzänkerey vermeiden, und mich an die Form der Kantischen Imperative schicken wollen. Uibrigens wenn der König von Preußen sagte: **wenn je einer von meinen Unterthanen den Kopf auf den Achseln erhalten will, der soll künftighin die Kantische Philosophie weder lehren, noch vertheidigen**: meinen Sie, H. Metz! daß Kant, und die Preußischen Kantianer aus dieser hypothetischen Form nicht eine Verbindlichkeit empfinden würden, von der Kantischen Philosophie künftighin zu schweigen, um den Kopf auf den Achseln zu erhalten?

Nur die hypothetischen Imperative können Gesetze seyn;

Sie können aber, sagen Sie, auf ihren Kopf Verzicht machen; sie können den Zweck, oder die Beding-

die kategorischen können es nicht seyn

dingniß aufgeben; dadurch muß also auch das Bedingte, die Nothwendigkeit der Handlung, von selbst fallen. Vor der Antwort muß ich Sie fragen: kann ich ihren kategorischen Imperativ verletzen oder nicht? kann ich z. B. lügen oder nicht? Sagen Sie, daß ich nicht lügen, daß ich ihren kategorischen Imperativ nicht verletzen kann, wie Sie es auch sagen müssen, wenn Sie die dadurch ausgesagte kategorische Nothwendigkeit der Handlung behaupten wollen; so antworte ich Ihnen erstens, daß ihr Sagen der innerlichen und äußerlichen Erfahrung widerspricht, und zweytens, daß ihr kategorischer Imperativ gar kein Gesetz ist, indem die Gesetze freye, und nicht absolut nothwendige Handlungen zum Gegenstande haben. Sagen Sie, daß ich lügen, daß ich ihren kategorischen Imperativ verletzen kann; so verschwindet die ganze kategorische Nothwendigkeit der Handlung, folglich auch der ganze kategorische Imperativ, der nur, um dieselbe auszusagen, von Kant aufgenommen wird: verschwindet einmal diese Nothwendigkeit, so ist nach ihrem und Kants Vorgeben der kategorische Imperativ kein Gesetz mehr: es kann also in keinem Falle ihr kategorischer Imperativ ein Gesetz seyn.

Wer auf d. Folgen Verzicht macht.

Ich lasse Ihnen zu, daß die Preußischen Kantianer in dem angegebenen Falle auf ihren

Kopf

Kopf Verzicht machen, daß die Menſchen überhaupt die durch das Geſetz angedeuteten Zwecke und Folgen der Handlungen aufgeben können (dies ſehen wir täglich in den Straſſenräubern, Mördern u. ſ. w.); denn ſie müßen auch bey dem Daſeyn des Geſetzes freye Weſen ſeyn. Hört aber dadurch die hypothetiſche Nothwendigkeit der Handlung, hört die moraliſche Verbindlichkeit des Geſetzes auf? nein, H. Metz! die Verknüpfung der guten oder böſen Folgen mit der freyen Handlung, worin die hypothetiſche Nothwendigkeit, und die moraliſche Verbindlichkeit beſteht, hängt nicht von dem Willen des Untergebenen, ſondern des Geſetzgebers ab, welcher die Bedingung bewahren muß, wenn der Untergebene das Bedingte bewahret hat. Daher müßten die obbemeldeten Kantianer, die wider das Geſetz die Kantiſche Philoſophie gelehret, oder vertheidiget hätten, den Kopf verlieren, was ſie nie leiden würden, wenn ſie die moraliſche Verbindlichkeit nicht verletzt hätten, und dieſe würden ſie nie verletzt haben, wenn ſie durch das Aufgeben der Folgen aufgehört hätte.

verletzt, hebe aber nicht d. Verbindlichkeit auf.

Ich habe Ihnen §. 120. geſagt, daß die natürlichen Folgen der freyen Handlungen, ſo gut, oder bös ſie auch ſeyn mögen, noch nicht hinlänglich ſind, die Atheiſten in der Pflicht zu halten;

Unterſchied zwiſchen Naturgeſetzen, u. dem kategoriſchen Imperativ.

daß

daß daher zur vollständigen Sanktion der natürlichen Gesetze noch andere Strafen und Belohnungen erfodert werden, welche von dem gerechten Gott, der gegen den Beobachter, und den Uibertretter seiner Gesetze unmöglich gleichgiltig seyn kann, ausgetheilet werden müssen. Diese Strafen und Belohnungen sind nach dem vernünftigen Glauben der Christen ewig; wenn sich also die Christen an den natürlichen Gesetzen versündigen; so geben sie alle die guten Folgen, die zeitlichen und ewigen auf, und unterwerfen sich allen bösen Folgen, den zeitlichen und den ewigen: und diese Gesetze, deren Beobachtung mir alles Gute bewahrt, und deren Verletzung alles Böse zuzieht, müssen keine Gesetze seyn, weil sie nach Kants Erdichtung bedingt sind! Aber was muß ich bey ihrem kategorischen Imperativ aufgeben, um der geträumten kategorischen Nothwendigkeit der Handlung zu entgehen? nichts; ich gewinne vielmehr meine Freyheit, wider denselben nach meinen Leidenschaften zu handeln; und ein so trockener, so unwirksamer Imperativ muß ganz allein das Wesen, und die Kraft eines Gesetzes haben! nein, H. Metz! es streitet offenbar wider die Vernunft.

Auch die strenge Allgemeinh. ist

Die zweyte Eigenschaft, die sie zu einem kategorischen Imperativ, zu einem sittlichen Gesetze

§. 72.

nicht der Charakter aller Naturgeſetze.

§. 72. fodern, iſt **die ſtrenge Allgemeinheit**, **daß** nämlich **die Handlung, auf die die Geſetze dringen, nicht nur für dieſes oder jenes, ſondern überhaupt für jedes vernünftige, mit einem Willen begabte Weſen verpflichtend ſey.** Sollten Sie die natürlichen Pflichten der Ehemänner gegen ihre Eheweiber, und der Eheweiber gegen ihre Ehemänner, der Aeltern gegen ihre Söhne, und der Söhne gegen ihre Aeltern zulaſſen; ſo müßten Sie auch die entſprechenden Naturgeſetze zulaſſen: würden aber dieſe jene ſtrenge Allgemeinheit haben, die Sie zu einem ſittlichen Geſetze fodern? Allein von dieſer Allgemeinheit der kategoriſchen Imperative will ich nichts weiter reden: für mich iſts genug, Ihnen bewieſen zu haben, daß ihre kategoriſchen Imperative gar keine ſittliche Geſetze ſind, ſowohl weil denſelben nach ihrem Vorgeben eine abſolute Nothwendigkeit der Handlung zukommen muß, als auch weil dieſelben gar keine ſittliche Verbindlichkeit in ſich enthalten, oder von ſich ausdrücken. Dieſes berechtiget mich ſchon hinlänglich, zu behaupten, daß die Folge, die Sie §. 73. ziehen, daß nämlich alle Handlungen, um ächt moraliſch zu ſeyn, nach einem kategoriſchen Imperative unternommen werden müſſen, eben ſo falſch ſey,

wie die Gründe, worauf sie von Ihnen gebauet worden ist.

Materiales Willens-princip, zu sittlichen Handlungen untauglich;

132. Ich habe §. 129. wider H. Metz bewiesen, daß die Gesetze keine Beweg- und Bestimmungsgründe, keine Principien des menschlichen Willens sind; das allgemein bekannte nitimur in vetitum bestättiget es genug: weil ich aber ihm versprochen habe, diese seine Principien ihm zuzulassen, darum will ich hier nur die Eintheilung derselben in formale und materiale untersuchen. Material, sagt H. Metz §. 74. **heißt ein Bestimmungsgrund des Willens, der von einem Objekte (Materie) des Begehrungsvermögens hergenommen ist. Jede Aeußerung des Willens geht nämlich auf die Realisirung (Wirklichmachung) irgend eines Objekts. Ist nun die Vorstellung dieses Objekts, und dasjenige Verhältniß desselben zum Subjekte, wodurch in diesem das Gefühl der Lust, oder Unlust erzeugt wird, der Bestimmungsgrund der Willkühr, so heißt dieser Bestimmungsgrund material; und weil nur aus der Erfahrung allein abgenommen werden kann, ob ein zu realisirendes Objekt, in dem handelnden Subjekte das Gefühl der Lust oder Unlust hervorbringen werde, so sind in so fern alle ma-**

te-

teriale Willensprincipien zur Erzeugung ſitt- lich guter Handlungen ganz untauglich.

Wer ſich dieſe geheime Lehre Kants, und den Anlaß zu derſelben einbilden will, der muß einen betrachten, der z. B. **eſſen will**: er will eſſen; er will alſo das Eſſen realiſirn. Das Eſ- ſen iſt ein Gegenſtand des Begehrungsvermögens; die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes iſt alſo der materiale Beweggrund ſeines Willens. Das Eſ- ſen muß in dem eſſenden Subjekte entweder Luſt, oder Unluſt hervorbringen; davon meldet aber die bloße Vorſtellung des Eſſens garnichts an; er muß erſt durch die Realiſirung des Eſſens erfah- ren, ob dasſelbe Luſt, oder Unluſt hervorbringe; er will alſo das Eſſen, und ißt auch in der That auf das Geradewohl: eine ſolche Handlung kann unmöglich ächt ſittlich gut ſeyn; die materialen Willensprincipien ſind alſo zur Erzeugung ſittlich guter Handlungen ganz untauglich. Aus dieſer Lehre folgt 1), daß der Kantiſche Wille kein Be- gehrungsvermögen ſey, ſondern das bloß ſinnliche Begehrungsvermögen vorausſetze: 2) daß Kants Wille, als auch ſein Begehrungsvermögen auf Gegenſtände zielen, von deren Güte, oder Bos- heit vor der Realiſirung gar nichts bekannt iſt: daher 3) daß er gar keine vorhergehende vernünf- tige Luſt oder Unluſt, ſondern eine bloß ſinnliche,

weil es nach K. von einer nachfolgen- den ſinnli- chen Luſt ab- hängt.

die

die auf die Realisirung des Objekts folgen muß, zuläßt. Kant hat eine andere Seele, als die übrigen Menschen; darum kann ich wider das, was er in der seinigen zu empfinden vorgibt, nichts einwenden. Weil er aber, und mit ihm auch H. Metz, diese seine Lehre auch den andern Menschen aufdringen will; so muß ich auch das vorbringen, was andere Menschen beym Wollen, und Nichtwollen in sich selbst empfinden.

Es gibt aber auch eine vorhergehende vernünftige Lust, die den Willen bestimmt;

Ich will, H. Metz! die mir vom Arzte vorgeschriebene Medicin einnehmen: der Gestank derselben, und der dadurch angekündigte unangenehme Geschmack machen mich auch vor dem Einnehmen schaudern: doch will ich dieses Objekt meines Willens realisirn, ich will sie einnehmen: auf das Einnehmen folgt ein widriges Gefühl in meinem Magen, ein Schweiß in meinem Körper, eine Verwirrung in meinem Kopfe; doch fühle ich bey allem dem in mir eine Lust, einen Wohlgefallen, daß ich sie einmal eingenommen habe. Eine solche Erfahrung werden Sie selbst, H. Metz! dann und wann gehabt haben: nun sagen Sie mir, ist das Einnehmen der Medicin ein Objekt meines Begehrungsvermögens? bringt es in mir eine sinnliche Lust hervor? ist es die Medicin, oder die Lust, die aus dem Einnehmen derselben entsteht, welche meinen Willen bewegt und bestimmt? ich

hoffe,

hoffe, Sie werden nicht, ja, ſagen; Sie werden vielmehr zulaſſen, daß die Medicin ein Objekt des Verabſcheuungsvermögens ſey, daß ſie in mir ſowohl vor, als bey, und auch nach dem Einnehmen ſinnliche Unluſt erzeuge, daß ſie eben darum eine Hinderniß der Beſtimmung des Willens in den Weg ſetze. Da ſich aber der Wille, nach ihrem Bekenntniſſe ſelbſt, ohne Beweg- und Beſtimmungsgründe zu Etwas nicht entſchlieſſen kann; ſo müſſen Sie geſtehen, daß die Geſundheit, und die Hofnung derſelben das wahre Gute war, welches in mir die Luſt erzeugt, und dadurch meinen Willen beſtimmet hat, die Medicin einzunehmen, auf welches Einnehmen die vorige Luſt darum ſich noch mehr zeiget, weil ich die entgegengeſetzte Hinderniß überſtiegen, und die Hofnung der Geſundheit wirklich gegründet habe. Iſt nun die Geſundheit ein ſinnliches Gut? iſt die Luſt, die aus der deutlichen Vorſtellung derſelben entſteht, eine ſinnliche Luſt? Sie werden ſchwerlich, H. Metz! in ihrer Sinnlichkeit die Geſtalt, die Farben, den Geruch, und andere ſinnliche Formen der Geſundheit finden; Sie werden daher geſtehen müſſen, daß die durch den Verſtand deutlich vorgeſtellte Geſundheit ein vernünftiges Gut, und die daraus entſtehende Luſt eine vernünftige Luſt ſey.

Zu einem Beyspiele hatten wir, **ich will die Medicin einnehmen.** Nehmen Sie jetzt, H. Metz! diese anderen: ich will die Mathematik, die Astronomie, die Rechte, die Mahlerey lernen; ich will spazieren gehen, fahren, reiten rc., und Sie werden überall finden, daß ein durch den Verstand, und die Vernunft vorgestelltes Gut, und eine daraus entstehende vernünftige Lust meinen Willen zur Realisirung dieser Handlungen bewegt, und bestimmt. So wahr ist es, daß der menschliche Wille, wenn er gleich ein Realisirungsvermögen wäre, was er doch nicht ist, und im Kantischen Systeme nicht seyn kann (§. 128.), doch nicht anders zum Wollen, und Nichtwollen bewegt, und bestimmt werden kann, als durch die deutliche Vorstellung des Guten oder Bösen, und durch die daraus entspringende vernünftige Lust oder Unlust: dahin gehen die Räthe, die man einem Unentschlossenen zu geben pflegt; dahin gehen selbst die Gesetze, die man vorschreibt. Alles steht im genauesten Verhältnisse mit einander; je größer das deutlich vorgestellte Gut, oder Böse ist, desto größer ist die daraus entstehende Lust, oder Unlust, und desto lebhafter ist unser Wollen, und Nichtwollen: davon überzeugt uns unser Selbstgefühl, unser innerer Sinn.

Wol-

Wollen Sie nun, H. Metz! dieſe Beweg- und Beſtimmungsgründe des menſchlichen Willens nach ihrem Wohlgefallen **materiale Principien** nennen; ſo haben Sie gar keine andere, die Sie demſelben an die Seite ſetzen. Diejenigen, die Sie von dem Gefühle der ſinnlichen Luſt, oder Unluſt ableiten, welche von dem zurealiſirenden Objekte in dem handelnden Subjekte hervorgebracht, und erſt durch die Erfahrung gelernet werden muß, können zwar nebſt den natürlichen Trieben Beweg- und Beſtimmungsgründe des thieriſchen Begehrungs- und Verabſcheuungsvermögens ſeyn, aber nicht des menſchlichen Willens, der ſich, wie ſchon bewieſen, auch wieder dieſelben beſtimmen kann.

und dieſer Beſtimmungsgrund iſt kein materiales Princip.

133. So falſch die Kantiſche Lehre von den materialen Willensprincipien iſt, ſo falſch iſt ſie auch von den formalen. **So wie der Verſtand ſeine formale Denkgeſetze hat**, ſagt H. Metz §. 82. in der Anmerkung, ——— **eben ſo hat auch der Wille ſeine beſondere Form, nach der er ſich richten muß, damit moraliſche Handlungen erzeuget werden.** Das iſt, wie die Kenntniſſe den kennbaren Gegenſtänden vorausgehen, eben ſo gehe auch das Wollen, und Nichtwollen den zuwollenden Gegenſtänden voraus; und wie die kennbaren Gegenſtände nach den Kenntniſ-

Der Kantiſche Wille hat ſeine Form;

sen, nach den Formen des Verstandes sich richten müssen, eben so müssen sich auch die zuwollenden Gegenstände nach der Form des Willens richten. Diese Form, lehrt er weiter, ist uns nicht anders kennlich, **als durch das uns, als ein unbezweifeltes** *Factum*, **gegebene moralische Gesetz.** Dieses hätte er sehr leicht so beweisen können: **das Gesetz ist eine Formel; nun kömmt Formel von Form her; das Gesetz deutet also die Form des Willens an:** aus Demuth aber läßt er den Beweis aus, und lehrt fort, daß, gleichwie die Form des Verstandes das Denken selbst nicht ist, sondern nur das, wodurch das Denken möglich ist, eben so die Form des Willens das Wollen selbst nicht sey, sondern nur das, wornach sie der Wille in seinen Aeußerungen richten muß, damit moralisch gute Handlungen entspringen.

Daher ist der kategorische Imp. das formale Willensprincip.

Wer also die Form des moralischen Willens aufsuchen will, sagt H. Metz in dem §., der muß vorher die Form des ächt moralischen Gesetzes aufsuchen; denn diese stellt jene vor. Die Form des ächt moralischen Gesetzes, des kategorischen Imperativs, besteht in der strengen Allgemeinheit, und absoluten Nothwendigkeit, und kann nicht anders ausgemittelt werden, als **durch Abstrahiren von allen Zwecken, und Objekten, auf derer**

Reali=

Realisirung die Befolgung des Gesetzes abzielet. Hat man diese Form, hat man die Allgemeinheit des Gesetzes ausgemittelt, so ist diese gesetzliche Allgemeinheit das Princip, nach dem die Handlungen eines jeden endlichen Wesens unternommen werden müssen, damit ihnen der Charakter moralischer Handlungen zu Theil werde. Dieses Princip heißt formal, weil es unmittelbar die Form des moralischen Gesetzes, und dadurch auch die Form des moralischen Willens darstellet. Es könnte Jemand versucht seyn, wider diese Lehre einzuwenden, 1) die Form des Gesetzes ist nach Kant Nothwendigkeit, und Allgemeinheit; warum nimmt man jetzt bloß die Allgemeinheit zur Form desselben und des menschlichen Willens? 2) der moralische Wille muß sich nach seiner Form, folglich nach der Allgemeinheit richten; ist denn die Allgemeinheit des Gesetzes, und nicht vielmehr das Gesetz selbst der Leiter des menschlichen Willens? Aber ein solcher würde vergessen haben, daß Kant die Gegenstände nach seinen erhabenen Kenntnissen richtet. Auf die Erklärung des formalen Princips führt H. Metz in dem nämlichen §. das oberste Princip aller moralischer Beurtheilung an; von diesem werde ich aber im folgenden Hauptstücke besonders handeln: hier will ich noch die Kantischen Beweise prüfen,

die H. Metz gezwungen haben, die materialen Principien aus der Zahl der Beweg- und Bestimmungsgründe des moralischen Willens auszuschliessen, und dafür die formalen Principien aufzunehmen.

Der Metzische Beweis wider die materialen Principien ist falsch;

134. Ich habe Ihnen, H. Metz bewiesen §. 129. daß die Beweggründe des Willens von den Leitern desselben, d. i. von den sittlichen Gesetzen unterschieden sind, §. 130. daß ihre Imperative gar keine Gesetze sind, und §. 131. daß, wenn sie gleich Gesetze seyn könnten, nur die hypothetischen, nicht aber die kategorischen es seyn würden: diese Beweise werfen vorhinein diejenigen über den Haufen, die Sie für ihre formalen Principien wider die materialen anführen; weil aber diese Beweise ihre eigenen Fehler haben, so will ich auch dieselben prüfen. Sagen Sie mir also: warum sind die materialen Principien, d. i. die Gesetze, welche nicht nur die freyen Handlungen, sondern auch die guten, oder bösen Folgen derselben bestimmen, ganz untauglich, sittlich gute Handlungen zu erzeugen? weil sie **die kategorische Nothwendigkeit, welche das Wesen moralischer Handlungen ausmachet, in eine bloß hypothetische verwandeln**, antworten Sie §. 75. Ich habe Ihnen aber §. 130. bewiesen, daß Sie selbst ihren Imperativen keine andere, als eine hypothetische Nothwendigkeit zulassen,

und

und auch keine andere, ohne die Freyheit der Handlung, und dadurch die Sittlichkeit ſelbſt aufzuheben, zulaſſen können. Aber weiter: warum verwandeln jene Principien die abſolute Nothwendigkeit in eine hypothetiſche? weil ſie auf **das Gefühl der Luſt, oder Unluſt** gegründet ſind: **nun iſt dieſer Grund, warum die Handlung unternommen wird, jederzeit ſubjektiv, nur für dieſes, oder jenes Subjekt, geltend, zu dem nämlich das Objekt von ihr in dem Verhältniſſe der Luſt, oder Unluſt wirklich ſteht.** So antworten Sie, H. Metz! und aus dieſer Antwort ſchlieſſen Sie ſo: **ſie würde alſo** (nämlich die Handlung) **auch nur für dieſes Subjekt verbindliche Kraft haben, und in Bezug auf alle übrigen Weſen, die von ihr den nämlichen Vortheil nicht erwarten können, würde ſie unter die** *adiaphora* **gehören.**

weil die Verbindlichkeit de[r] Geſetze i[n] der Verbindung d[er] wahren G[u]ten nicht d[er] Luſt beſte[ht].

Sie irren ſich aber ſehr weit, H. Metz! Die Verbindlichkeit der Geſetze, die Sie auf die Handlungen umſonſt überſetzen, beſteht nicht in der Verknüpfung der Luſt, oder Unluſt mit den freyen Handlungen, in welchem Falle nur ihre Einwendung einen Grund haben würde, ſondern in der Verknüpfung des wahren Guten, oder Böſen. Die Luſt, oder Unluſt kann ſo wohl aus

der

der Vorstellung eines scheinbaren, als auch aus der Vorstellung eines wahren Guten, oder Bösen entstehen; daher kann sie eben so wenig eine Verbindlichkeit zu den guten, als zu den bösen Handlungen hervorbringen. Allein das wahre Gute, oder Böse bringt wahre Vollkommenheiten, oder Unvollkommenheiten der menschlichen Natur bey: da nun diese in allen Menschen gleich ist; so bringt auch das mit den freyen Handlungen verknüpfte wahre Gute, oder Böse eine gleiche Verbindlichkeit in allen Menschen hervor. Gibts demungeachtet unter den Menschen einige, die ihren Leidenschaften vor der Vernunft, dem scheinbaren Guten, oder Bösen vor dem wahren, der sinnlichen Lust, oder Unlust vor der vernünftigen den Vorzug geben; so hört darum die Verbindlichkeit des Gesetzes nicht auf; sie wird nur verletzt, und beydes beweist hinlänglich die Reue, die auf die begangene Mißthat in dem Ubertretter des Gesetzes, wenn er noch nicht verstockt ist, entsteht. Hieraus können Sie, H. Metz! sehr leicht ersehen, daß der einzige, und alleinige Grund, den Sie wider die materialen Principien des Willens anführen, falsch ist: kann wohl der Schluß, den Sie aus demselben ziehen, wahr seyn?

135. So wahr es ist, daß die materialen Principien ächte Beweg- und Bestimmungsgründe

Die katego- ischen Im-

des

des moraliſchen Willens enthalten, oder mit H. Metz zu reden, ſind; ſo falſch iſt es, daß die formalen Principien, die kategoriſchen Imperative ſolche ſeyn. Vor dem Beweiſe muß ich bemerken, daß die ganze Erklärung der formalen Principien eine willkührliche Erdichtung iſt. So wenig der menſchliche Verſtand ſeine Formen hat, wie ichs im erſten Theile bewieſen haben; ſo wenig hat ſie auch der menſchliche Wille. Die Geſetze ſind ohne den Geſetzgeber unmöglich (§. 120.); wenn ſie alſo eine Form ausdrücken müßen, ſo müſſen ſie die Form des Geſetzgebers, d. i. jene Form ausdrücken, die der Geſetzgeber demſelben hat geben wollen; denn nach dieſer muß ſich der menſchliche Wille, nicht nach der ſeinigen richten. Die Kantiſche Form beſteht in der ſtrengen Allgemeinheit, und abſoluten Nothwendigkeit: ich habe aber §. 130. eben die abſolute Nothwendigkeit der Geſetze, und §. 131. auch die ſtrenge Allgemeinheit einiger Naturgeſetze widerlegt. Aber laſſet die Formen des Kantiſchen Willens gelten: es bleibt dennoch falſch, daß die kategoriſchen Imperative, welche die formalen Principien des menſchlichen Willens ſeyn müſſen, eigene Beweg- und Beſtimmungsgründe desſelben ſeyn können: denn die kategoriſchen Imperative enthalten gar keine Verbindlichkeit (§. 131.); es kann ſich alſo der Wille ſowohl für,

peratíve ſind keine Willensprincipien,

als

als wider dieselben entschliessen: hierin stimmt mit mir auch H. Metz überein (S. §. 130.) Könnte wohl der menschliche Wille wider die kategorischen Imperative, wider die formalen Principien sich bestimmen, wenn diese die einzigen Beweg- und Bestimmungsgründe desselben wären?

oder bloß materiale.

Wollen Sie, H. Metz! noch behaupten, daß die kategorischen Imperative Principien des menschlichen Willens seyn; so müssen Sie gestehen, daß sie materiale Principien sind: denn nach Ihnen ist die Sittlichkeit, die Tugend, die Pflicht, das Gesetz das höchste Gut, und der letzte Endzweck des Menschen; daher lehren Sie nach ihrem Kant überall, daß der Mensch aus Achtung gegen das Gesetz, aus Liebe gegen Tugend, Pflicht, Sittlichkeit handeln muß: wenn also die Achtung, und Liebe der dem höchsten Gute untergeordneten Güter immer mit dem Gefühle einer Lust vereiniget ist; wird wohl die Achtung, und Liebe des höchsten Gutes selbst von dem Gefühle aller Lust beraubt seyn? wenn Sie dieses behaupten wollten so müßten Sie den Beweis a minori ad majus ganz verkennen. Sie müssen also gestehen, daß auch ihre Imperative durch das Gefühl der Lust den menschlichen Willen zum Handeln bewegen, und bestimmen müssen: sind aber solche nach ihrer Erklärung selbst nicht meteriale Principien?

Sehen

Sehen Sie, H. Metz! wieviel Sie widersinnige Hypothesen aufgenommen haben, um die ausgemachte Lehre von dem menschlichen Willen, von den Beweggründen desselben, und von den Gesetzen umzustürzen, wieviel Sie Irrwege eingegangen sind, um uns eine absolute Nothwendigkeit nicht nur der äußerlichen Handlungen, welche ohnedas aus dem Causalitätsgesetze von sich selbst folgt, sondern auch der innerlichen, des Wollens und Nichtwollens aufzubürden, und dadurch alle Freyheit, sowohl die praktische, die wir in uns empfinden, als auch die transscendentale, die Sie glauben wollen, auf einmal zugrunde zu richten. Glück für uns, daß nicht ein einziger Grundsatz von allen denen, die Sie zu ihrem Gebäude aufgenommen haben, vernünftig ist; sonst hätten Sie auch bey uns eins der größten Uibel stiften können: nun diesem Uibel noch mehr zu beugen, will ich von ihrem obersten moralischen Princip handeln.

Viertes Hauptstück.

Von dem obersten Kantischen Princip aller moralischen Beurtheilung.

Kant sucht vergebens einen Erkenntnißgrund der Gesetze;

136. Das oberste Princip aller moralischen Beurtheilung besteht im eigentlichen Verstande dieser Worte in der Freyheit, und dem Gesetze; denn von diesen zwey Gründen hängt alle Sittlichkeit, alle

alle Moralität ab, wie ichs §. 118. gezeiget habe. Kant aber, der über die angenommene Bedeutung der Worte ganz hinaus geht, versteht darunter was anderes; er versteht nämlich ein Princip, welches alle Naturgesetze, Rechte, und Pflichten in sich enthalten muß, so, daß diese aus jenem richtig gefolgert werden können. So ein Princip nennen die andern Philosophen Erkenntnißgrund aller Naturgesetze, Rechte, und Pflichten, zum Unterschiede von dem Grunde des Daseyns derselben, welchen sie in dem Willen Gottes, der alles erschaffen hat, bestehen lassen. Kant, der seinem Systeme gemäß von Gott, und der Erschaffung der Welt nichts wissen will, meint, den Grund des Daseyns der natürlichen Gesetze schon über den Haufen geworfen zu haben; jetzt versucht er, durch eine kleine Verdrehung der Worte auch den Erkenntnißgrund derselben umzustürzen: es wird ihm aber schwer fallen; denn, da ich wider ihn schon bewiesen habe, daß die Gesetze ohne den Gesetzgeber unmöglich, daß seine kategorischen Imperative gar keine Gesetze sind; so hat er nicht einmal das Recht, an einen Erkenntnißgrund der Naturgesetze zu denken: denn wozu einen Grund suchen, wo das Gegründete abgeht?

nicht aber so die andern

Diejenigen Philosophen hingegen, welche das Daseyn der Naturgesetze vorher beweisen, haben

das

das vollkommenste Recht, nach dem obersten Erkenntnißgründe derselben zu forschen; denn ein solcher Grund ist erstens **möglich**, weil alle Naturgesetze, sie seyn einander mit, oder untergeordnet, entweder in eine gemeine Quelle müßen übereinstimmen, oder auf dieselbe zurückgeführt werden können. Er ist zweytens **nothwendig**, weil die besondern Gesetze ohne einen allgemeinen Grund so wenig, als die besondern Wahrheiten ohne eine allgemeine können gefolgert, und bewisen werden. Er ist drittens **vortheilhaft**, weil man dadurch nicht nur einen leicht zu übersehenden Zusammenhang aller Naturgesetze zuwege bringt, sondern auch die Knoten, die in manchen Fällen vorkommen, sehr leicht auflöst. Uiberzeugt von der Möglichkeit, Nothwendigkeit, und Nutzbarkeit eines allgemeinen Erkenntnißgrundes der Naturgesetze wandten jene Philosophen alle ihre Bemühungen auf die Untersuchung, und Ausfindung deßselben an: anfangs bothen sich ihnen mehrere solche Gründe dar; sie nahmen sie aber nicht alsogleich an; denn sie wußten, daß jeder ächte Erkenntnißgrund der Naturgesetze **wahr, deutlich**, und **vollständig** seyn sollte, weil daraus wahre Naturgesetze, die einem jeden einleuchten müssen, und bloß die Naturgesetze mußten gefolgert werden können.

Philosophen.

Die

Die Endzwecke der Dinge sind ein ächter Erkenntnißgrund d. Naturgesetze.

Die Bemühungen dieser Philosophen waren nicht vergebens; denn sie fanden in der That mehrere solche Hauptgründe, denen die Eigenschaften eines ächten Erkenntnißgrundes aller Naturgesetze zukommen: H. V. Martini (de lege natur. Exercitat. sex cap. 3. §. 117.) zählt deren dreyzehen, und beweist, daß sie, so sehr sie auch den Worten nach von einander abgehen, doch dem Wesen nach mit einander übereinstimmen. Der Erkenntnißgrund, dem er vor den andern den Vorzug gibt, sind **die Endzwecke der von Gott erschaffenen Dinge, in so fern sie aus dem Wesen, und der Natur derselben von uns erkannt, und auf unsere freyen Handlungen angewandt werden können:** dieser ist, wie er §. 113. zeigt, der älteste, und der gemeinste unter den Philosophen; er ist aber auch der einleuchtendste; denn was ist so leicht zu ersehen, als die Endzwecke, die Gott durch die erschaffenen Dinge hat erreichen wollen? er hat uns z. B. die Augen gegeben; wollte er wohl dadurch was anders haben, als daß wir sehen, daß wir die äußerlichen Gegenstände von einander unterscheiden, daß wir die guten benutzen, die bösen vermeiden? Was ich von den Augen gesagt habe, das sage ein jeder von den Fähigkeiten, und Kräften, die er uns gegeben hat, ihn zu erkennen, und zu lieben, uns, und

an-

andere zu erhalten, und zu vervollkommnen. Da also die Endzwecke der erschaffenen Dinge gut sind, und uns den Willen Gottes kund machen; sollen wir daraus durch die Vernunft selbst die natürliche Verbindlichkeit nicht erkennen, unsere freyen Handlungen nach denselben zu bestimmen, d. i. jene freyen Handlungen zu thun, ohne welche die Endzwecke nicht erreicht werden können, und diejenigen zu lassen, die denselben widersprechen? Erkennen wir die natürlichen Verbindlichkeiten, so erkennen wir alsogleich die Naturgesetze, welche dieselben ausdrücken.

137. Kant verwirft diesen, und alle andere ächte Erkenntnißgründe der Naturgesetze aus dem Vorwande, daß sie alle auf sinnliche Lust, oder Unlust, folglich auf materiale Willensprincipien zurückgeführt werden können. Die Falschheit, und Unzulänglichkeit dieses Vorwandes habe ich im vorigen Hauptstücke gezeigt, wo ich seine materialen, und formalen Principien widerlegt, und bewiesen habe, daß nur die Principien, die er material nennet, ächte Beweg- und Bestimmungsgründe des moralischen Willens enthalten, ja so gar, daß seine formalen Principien, wenn sie unter die Bestimmungsgründe des Willens statt haben können, bloß materiale Principien, selbst nach seiner Lehre, seyn würden: also von diesem Vorwande nichts

mehr.

mehr. Weil er aber nebst der Untauglichkeit auch die Falschheit einiger Erkenntnißgründe zu beweisen vermeint, so will ich auch diese seine Beweise abwägen.

Eben so das Princip der eigenen Glückseligkeit.

Das Princip der eigenen Glückseligkeit ist das erste, welches Kant nicht nur als das untauglichste, sondern auch als das fälscheste verwirft: dieses Princip muß nach H. Metz §. 76. so lauten: **moralisch gut ist dasjenige, was uns dauerndes Vergnügen macht, oder was unsere Glückseligkeit auf eine bleibende Art befördert.** Die Wahrheit dieses Princips, und die Übereinstimmung desselben mit dem vorigen beweist H. V. Martini dadurch, daß eben derselbe, welcher nach den natürlichen Endzwecken lebt, ein wahres, und dauerhaftes Vergnügen, worin die Glückseligkeit besteht, sich verschaffet. Allein eben dieses Princip muß nach Kant falsch seyn. Wer die Ursache davon wissen will, der muß vorher die Kantische Glückseligkeit untersuchen.

Kant läßt nur eine sinnliche Glückseligkeit zu,

Gleichwie Kant keine andere Lust, als die sinnliche dem Menschen gestattet (§. 128.), eben so gestattet er ihm kein anderes Vergnügen, als das sinnliche, keine andere Glückseligkeit, als die sinnliche: davon überzeugt mich H. Metz, der die vorige Stelle so fortsetzet: **es wird** (nämlich das Princip der Glückseligkeit) **auch das Princip der**

Selbst-

Selbstliebe genannt, in wie fern Selbstliebe nichts anders ist, als das stete Streben eines empfindenden Geschöpfes, seine Glückseligkeit zu befördern. Wahr ist es, daß diese Sprache in dem Munde eines Kantianers nicht gut steht; weil nach Kant die Empfindungen Wirkungen der Gegenstände sind (s. meine vorig. Abhandl. §. 27.): wo aber das Wort zu betriegen, oder zu verblenden tauglich ist, so brauchen es auch die Kantianer in der natürlichen Bedeutung. Kant läßt also nur diejenige Glückseligkeit zu, nach welcher empfindende Geschöpfe, folglich auch Pferde und Hunde sich bestreben. **Es ist falsch,** sagt H. Metz weiter, **daß das Wohlbefinden sich nach dem Wohlverhalten richte, indem öfters der sittlich beste Mann im Elende darbet, während der gekrönte Wohllustknecht im Uiberflusse aller, auf das Wohlseyn abzielender Glücksgüter schwelgt:** worin besteht dieses Wohlbefinden, diese Glückseligkeit, die dem Wohllustknechte, nicht aber dem sittlich besten Mann zu Theile wird? in Glücksgütern, in Gütern, die die sinnliche Lust, die das sinnliche Vergnügen befördern. **Der Begriff der Glückseligkeit,** sagt H. Metz, **ist äußerst schwankend — — weil die Glückseligkeit die möglich größte Befriedigung der Neigungen — — fodert, und in so**

fern

fern aus lauter empirischen, d. i. aus solchen Elementen zusammengesetzt ist, die aus der Erfahrung müssen entlehnet werden. In der Befriedigung welcher Neigungen besteht also die Kantische Glückseligkeit? sie besteht in der Befriedigung der sinnlichen Neigungen; denn diese haben die äußerlichen Güter zum Gegenstande, und lernen erst durch die Erfahrung die Lust, die sie ihnen beybringen: sie besteht, wie H. Metz ausdrücklich saget, in der Befriedigung der Neigungen des Herzens; aber eben diese Neigungen sind bloß sinnliche Neigungen, welche eben so, wie er bemerkt, nicht nur bey verschiedenen Menschen, sondern auch in dem nämlichen Menschen in verschiedenen Altern verschieden sind, so, daß es unmöglich ist, nach einem sichern, und für alle vernünftigsinnliche Wesen gültigen Princip auszumitteln, was sie eigentlich in allen Momenten ihres Daseyns glücklich mache. Daher, wenn es keine andere, als diese sinnliche Glückseligkeit gibt, hat H. Metz vollständiges Recht zu behaupten, daß für mich Etwas Pflicht wäre, was für andere nicht Pflicht ist; daß die Pflichten soviele arithmetische Probleme seyn würden, welche nicht anders, als durch Abziehen der Summe angenehmer Empfindungen, und Gefühle, die der Vollzug einer Handlung zu erzeugen

im

im Stande ist, von der Summe der unangenehmen Folgen, die sich aus dem Nichtvollzuge derselben ergeben würde, aufgelöst, und beurtheilet werden könnten. **Die Bewegursachen zur Tugend würden** in diesem Falle nicht nur, wie H. Metz lehret, **mit denen zum Laster in einer Klasse stehen,** sondern auch Bewegursachen zum Laster werden, weil das Laster selbst eine Tugend, und die Tugend ein Laster seyn würde.

Kant läßt also eine bloß sinnliche Glückseligkeit zu, eben so, wie die Epikuräer: warum sollte er nicht auch die nämlichen Folgen zulassen, welche die Epikuräer selbst zugelassen haben? Sollte ihn vielleicht ein Gott zurückhalten? er hat aber bisher so wenig einen Gott, wie wenig die Epikuräer einen gehabt haben: wenn er also in dem Grunde ein Epikuräer ist, so muß ers auch in den Folgen seyn. Aber nein, sagt H. Metz, Kant ist kein Epikuräer; denn in dem Epikuräischen Systeme, könnte er hinzusetzen, ist das Lügen eine Tugend, wenn es lauter angenehme Empfindungen, und Gefühle mit sich bringt; aber im Kantischen Systeme ist das Lügen ein Laster, denn ein kategorischer Imperativ sagt ausdrücklich: **du sollst nicht lügen:** im Epikuräischen Systeme geht die Sittlichkeit verlohren, indem man nach demselben bloß wegen der Vortheile handelt; aber im Kantischen

und ist daher ein Epikuräer.

erhält sie ihre majestätische Erhabenheit, indem man nach diesem bloß aus Achtung gegen das Gesetz handeln muß. Allein wer bemerkt, daß Kants Sittlichkeit, und seine kategorischen Imperative lauter Undinge sind (§. 120. 121. 131.), der wird sehr leicht die Maske entdecken, und einsehen, daß er diese nach ihm nichts bedeutenden Worte aufgenommen hat, bloß um sich dadurch von dem Vorwurfe des Epikureismus loszumachen, eben so, wie er in der Kritik der r. V. das unbestimmte Etwas, das X aufgenommen hat, um sich vor dem Vorwurfe des Idealismus sicher zu stellen. So sehr diese Erdichtungen bey denen, die mit Worten sich begnügen, gelten können, so wenig gelten sie bey denen, die Beweise fodern, und die Sachen selbst wissen wollen.

Die Kantische Glückseligkeit ist eine wahre Unglückseligkeit.

138. Die Kantische Glückseligkeit ist eine wahre Unglückseligkeit; weil sie die Begierden des Menschen reitzet, nicht ersättiget, weil sie mehr Mißvergnügen, als Vergnügen ihren Liebhabern verschaffet. Diese Wahrheit einzusehen, ist mir kein gekrönter Wohllüstling nöthig; denn die Gekrönten verehre ich eben so sehr, als sich Andere heut zu Tage bemühen, dieselben verächtlich zu machen: es gibt überall andere Epikuräer, andere Wohllustknechte in Menge, die die Wahrheit beweisen. Diese machen sich aus der sinnlichen Glück-

selig-

seligkeit einen Abgott, dem sie alle ihre Gedanken, alle ihre Kräfte, alle ihre Güter aufopfern: die niedlichsten Speisen, die angenehmsten Getränke zieren ihre Tafeln; die muthigsten Pferde, die prächtigsten Wägen stehen ihnen zu Dienste; die größten Schönheiten, die fröhlichsten Gesichter geben ihren Wünschen nach: Gastmahle, Jagden, Theater, Tänze, Gesellschaften, Spiele, und allerley Lustbarkeiten folgen auf einander, so, daß sie mit Wahrheit sagen können: **ich habe meinen Augen nichts von allem dem versaget, was sie wünschten.** Nun frage ich: sind ihre Begierden ersättiget? geniessen sie ein dauerhaftes Vergnügen? Wenn H. Metz sagte, ja; so wollte ich ihm antworten, er irre sich himmelweit. Auf die Ersättigung einer Begierde folgt der Eckel und auf den Eckel eine neue Begierde, und die beständige Verwechselung der Eckel, und Begierden zeigt genug, daß der Wohllüstige nie vergnügt, daß er sich selbst zur Last ist. Wo sind die Beneidungen, die Eifersuchten, die Entkräftigungen, und andere Krankheiten sowohl des Geistes, als des Körpers, die aus der Wohllust entstehen, und die das Mißvergnügen des Wohllüstigen aufs äußerste treiben? und so eine Glückseligkeit, eine Glückseligkeit, die mit so vielen Sorgen, Unruhen und Mißvergnügen vereiniget

 ist,

ist, muß die Glückseligkeit des Menschen seyn! Sagte H. Metz. die sinnliche Wohllust mache die Glückseligkeit der unvernünftigen Thiere aus, so wollte ich ihm noch ein Recht geben, weil diese ohne Unruhen, und ohne Sorgen fürs Künftige, das sie nicht vorhersehen, dieselbe geniessen, und dadurch die gegenwärtigen Begierden, ohne ihre Natur zu beleidigen, befriedigen; er sagt aber, sie sey die Glückseligkeit des vernünftigsinnlichen Wesens.

Die vernünftige Glückseligkeit ist die wahre:

139. Nein, H. Metz! diese ist nicht die Glückseligkeit des vernünftigsinnlichen Wesens; denn obwohl dem Menschen, so lang er auf Erde lebt, eine sinnliche Wohllust unentbehrlich ist (denn er muß ja wenigstens essen, und trinken, um sein Leben zu erhalten); dem ungeachtet ist ihm diese Wohllust selbst schädlich, wenn er sie nach den Vorschriften der Vernunft nicht einrichtet: richtet er sie so ein, so entsteht in ihm eine vernünftige Wohllust, ein vernünftiges Vergnügen, welches eben darum dauerhaft ist, weil er, es geschehe was immer, nie eine Ursache haben wird, dasselbe zu bereuen. So muß der Mensch mit sinnlichen Gütern, und Wohllüsten umgehen, wenn er auch in diesem Leben ein wahres, ein dauerhaftes Vergnügen schöpfen will: er hat als sinnliches Wesen einen sinnlichen Trieb nach sinnlichen Gütern,

und

und Wohllüsten; aber dieser Trieb ist blind, und eben darum auch gefährlich; er hat aber als vernünftiges Wesen auch einen vernünftigen Trieb nach vernünftigen Gütern, und Wohllüsten, und dieser Trieb kann ihn unmöglich täuschen. Wenn also der Mensch den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unterjocht, da kann er wahre Glückseligkeit erwarten. Diese Glückseligkeit, so wahr und begehrungswerth sie auch ist, so erfüllet sie doch nicht alle die Wünsche des vernünftigen Menschen, so befriediget sie doch noch nicht alle seine Begierden: ein unendliches Gut, ein Gut, welches alle erdenkliche Güter in sich fasset, und alle erdenkliche Uibel von sich stößt, ist dem Menschen nothwendig; denn dieses allein kann alle die Neigungen, und Begierden desselben, mit H. Metz zu reden, **sowohl** *extensive* **der Mannichfaltigkeit derselben, als** *intensive* **dem Grade, und** *protensive* **der Dauer nach** befriedigen, und ersättigen: jedes andere begrenzte Gut reitzt die Neigungen, es befriediget sie aber nicht; ersättiget eine Begierde, es erweckt aber tausend andere, die dadurch nicht ersättiget werden.

Diese genießt der Tugendhafte, nicht der Wohllüstige.

Aber von dieser Glückseligkeit wissen Sie H. Metz! gar nichts; Sie können auch mit ihrem Kant nichts wissen, weil Sie von Gott, der allein das höchste, und unendliche Gut ist, nichts

wissen wollen. Was Sie aber nicht wissen wollen, das weiß **der sittlich beste Mann, der im Elende darbet:** er weiß, daß die Güter der Erde vergänglich, und eben darum untauglich sind, die Begierden des Menschen zu ersättigen, und den natürlichen Trieb zur wahren Glückseligkeit zu befriedigen: er weiß, daß es ein anderes ewig dauerndes unendliches Gut geben muß, welches dem natürlichen Triebe, der ohne dasselbe dem Menschen unnütz, ja sogar schädlich seyn würde, Genüge leisten wird: daher verachtet er alle irdische Güter, und duldet mit Standhaftigkeit alle seine Triebsale, um das ewige Gut zu erreichen: ruhig und vergnügt in seinem Herzen beneidet er den Wohllüstigen gar nicht; er bemitleidet ihn vielmehr, daß er sich so sehr vergißt, daß er so sehr seine Kräfte, und Vermögen mißbraucht, daß er sich eine noch mühseligere Zukunft vorbereitet: er genießt wenig in der Welt; aber auch das Bißchen, das er genießt, schmeckt ihm tausendmal mehr, als dem Wohllüstigen seine prächtigsten Gastmahle, seine angenehmsten Ausschweifungen. So wahr ist es, daß auf ein vernünftiges Wohlverhalten nicht nur ein vernünftiges, sondern auch gemeiniglich ein sinnliches Wohlbefinden folgt. Der Wohllüstige zittert auch nur beym Gedanken der bevorstehenden Krankheiten,

und

und des Todes, und muß auch zittern, weil diese seine ganze Glückseligkeit zugrunde richten: der sittlich gute Mensch sieht beyden mit gleichgiltigen Augen entgegen, und erwartet von beyden die Stund der Erfüllung seiner gerechten Hofnung, und der Vollziehung der wohlverdienten ewigen Glückseligkeit. Und dieser Mann muß der Unglückselige, und der Wohllüstige der Glückselige seyn! Nein, H. Metz! man könnte Ihnen viele Wohllüstige nennen, die auf dem Todesbette ihr voriges Leben, ihre vermeinte Glückseligkeit beweinet, und verdammet haben; Sie werden uns aber nie einen sittlich guten Mann vorbringen, der in gleichen Umständen seinen sittlichen Lebenswandel bereuet hätte.

Kant muß die Vernunft dem Triebe nach sinnlicher Wohllust unterjochen.

Ich habe gesagt, daß der vernünftige Mensch den sinnlichen Trieb zur Glückseligkeit dem vernünftigen unterjochen muß, und daß, wenn ers thut, selbst das sinnliche Wohlbefinden auf das vernünftige Wohlverhalten folge. Eben dieses sinnliche Wohlbefinden, können die Kantianer sagen, ist die Glückseligkeit, die wir anempfehlen: wir wollen nicht, daß sich der Mensch durch einen übermäßigen Genuß der Wohllüste verderbe: wir wollen vielmehr, daß er seinen Genuß nach der Vernunft abmesse. Allein eben dieses ist, was die Kantianer in ihrem Systeme nicht sagen können;

nen;

nen: denn nach ihnen gibts keine andere Glückseligkeit, als diejenige, welche in der sinnlichen Wohllust besteht; je größer diese sinnliche Wohllust also ist, desto größer ist auch ihre Glückseligkeit: da es nun höchst vernünftig ist, seine Glückseligkeit zu befördern, soviel man kann; so ist es auch höchst vernünftig, der sinnlichen Wohllust nachzugehen, soviel man kann: ist dieses höchst vernünftig; so muß der Kantianer seine Vernunft dem sinnlichen Triebe unterjochen; so muß er die Vernunft nach der Wohllust, nicht diese nach jener abmessen. Es bleibt also fest, daß die sinnliche Glückseligkeit Kants eine wahre Unglückseligkeit ist, und das bloß die vernünftige Glückseligkeit das wahre Princip des moralischen Willens, und ein ächter Grund sey, die Naturgesetze, Rechte und Pflichten zu erkennen.

Vier andere Erkenntnißgründe der Naturgesetze;

140. Auf das Princip der Glückseligkeit führt H. Metz folgende vier Principien an: 1) §. 77. dasjenige ist moralisch gut, was nicht nur mein, sondern auch das Wohl anderer auf eine bleibende Art befördert: 2) §. 87. alles das ist moralisch gut, was dem Ausspruche des moralischen Sinns gemäß ist; bös aber dasjenige, was demselben widerstreitet: 3) §. 79. mache dich so vollkommen als du kannst: 4) §. 80. moralisch gut

ist

ist das, was Gott will. Nach ihm wird das erste besonders von Smith und Rousseau, das zweyte von Hutscheson, das dritte von den Stoikern und Wolf, und das vierte von den Theologen vertheidigt. Er widerlegt alle diese Principien aus dem gemeinen Grunde, daß sie **material** sind; weil ich aber diesen Kantischen Grund §. 112. u. f. hinlänglich widerlegt habe; so will ich hier nur das untersuchen, was er insonderheit von einem jeden lehret.

folglich auc des morali schen Guten

Was uns Vollkommenheiten beybringt, sagte ich §. 127. ist gut; nun ist das Gute **physisch**, wenn es von unserer Freyheit nicht abhängt, **moralisch** hingegen, wenn es davon abhängt; daher kann die nämliche Handlung physisch gut, und moralisch bös seyn, und wechselweise. Das moralische Gute zeigen die Gesetze, mit welchen es übereinstimmen muß; wenn ich also die Gesetze weiß, so weiß ich auch was moralisch gut ist. Warum verwandelt jetzt H. Metz die Erkenntnißgründe der Gesetze in Erkenntnißgründe des moralischen Guten? weil dieses zum Systeme gehört, und sehr tauglich ist, die Wahrheit immer mehr und mehr zu verwirren: mit dem sey es aber wie es will; meinerseits werde ich immer mit den andern Philosophen seine Principien als Erkenntnißgründe der Gesetze betrachten, denn es bleibt immer fest, das-

jeni-

jenige sey moralisch gut, was mit den Gesetzen übereinstimmt, und von unserer Freyheit abhängt.

Das erste Princip ist abr., aber mangelhaft;

Das erste Princip, sagt H. Metz, wird von den Philosophen aus der Selbstliebe, als dem Urtriebe des Menschen, und aus der Sympathie, als einem Nebentriebe abgeleitet; von diesem behauptet er, es sey auch darum verwerflich, weil es unter den Anthropologen noch nicht ausgemacht ist, ob die Sympathie zu den Urtrieben des Menschen gehöre. Es ist wahr, daß manche Philosophen von der Sympathie handeln, und einige Wirkungen des Menschen, derer unmittelbare Ursachen sie nicht einsehen, derselben zuschreiben, ohne jedoch mit einander übeinzukommen, was diese Sympathie sey, und noch weniger, ob sie dem Menschen wirklich zukomme: es ist aber falsch, daß diejenigen Philosophen, welche jenes Princip zum ersten Erkenntnißgrunde der Naturgesetze aufnehmen, die Sympathie nöthig haben, um die Wahrheit desselben zu erweisen. Dieser leuchtet aus dem Princip der Glückseligkeit von selbst hervor: denn die Erfahrung selbst lehret uns, daß keiner aus uns im Stande ist, in der Kindheit, in den Krankheiten, in dem Alter, und in vielen andern Umständen sein eigenes Wohl ohne Anderer Hilfe zu befördern, daß

es

es daher nothwendig ist, das Wohl der Anderen zu befördern, um unser eigenes Wohl zu erlangen. Aus dieser Ursache erkennen alle die Philosophen jenes Princip für wahr, und wenn sie es aus der Zahl der ersten Erkenntnißgründe ausschliessen; so geschieht es bloß darum, weil es nur einseitige Pflichten, nämlich gegen uns, und die Andern, nicht aber diejenigen gegen Gott enthält.

Das zweyte Princip, das Princip des moralischen Sinns verwerfen alle die Philosophen, weil es an sich selbst unbestimmt, in verschiedenen Menschen verschieden, und ohne einen andern allgemeinen Grundsatz untauglich ist, die natürlichen Gesetze, Rechte und Pflichten anzuzeigen, und zu beweisen (S. §. 121.). Dieses Princip verwirft auch H. Metz, weil **die Entscheidung dieser Frage** (nämlich von dem sittlichen Guten) **nicht durchs Fühlen, als wozu keine Spontaneität, wodurch allein das Urtheil möglich wird, sondern bloß Receptivität erfoderlich ist, sondern einzig und allein durch die Vernunft gegeben werden kann**: er merkt aber hieben nicht, daß er sich offenbar widerspricht: **um die Sittlichkeit, als ein unwiderlegbares, durch keine, zum Besten der Neigungen unternommene Sophistikation**

das zweyte ganz verwerflich.

weg=

wegzuvernünftelndes **Factum** festzusetzen, nimmt er §. 67. seine Zuflucht zu den **moralischen Gefühlen**, und behauptet, daß diese **überlaut verkündigen, daß uns gewisse moralische Gesetze in unser Herz geschrieben seyn**: Sehet; hier sind die moralischen Gefühle die wirksamsten Verkündiger gewisser Naturgesetze, der Sittlichkeit, des höchsten Gutes: dort sind sie unthätige Gefühle, liegen in der Receptivität, d. i. in der Sinnlichkeit, und können nicht einmal von der Spontaneität des Verstandes ausgearbeitet werden. Aber warum sagt H. Metz hier nicht, was er sonst überall zu sagen pflegt, daß nämlich der moralische Sinn kein Richter des moralischen Gutes seyn kann, weil die Moralität als das höchste Gut vor dem moralischen Sinn bekannt seyn muß? Ist es, weil er bemerken will, daß **der moralische Sinn — — wie Kant sich ausdrücket, der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen, und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam, so wie die beyden ersten, ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sey, der uns an sie knüpfe.** O wie schön! aber auch wie falsch! ist denn die Tugend nach Kant selbst nicht ein sittliches Gut? wenn also der moralische Sinn von dem sittlichen

Gu-

Guten nichts zu sprechen hat, kann er wohl von der Tugend so viele schöne Sachen sagen?

141. Das dritte Princip: **mache dich so vollkommen, als du kannst:** enthält dem Scheine nach nur die Pflichten gegen sich, und darum ist es auch dem Scheine nach nur einseitig: weil sich aber Niemand so vervollkommet, als er kann, ohne die Pflichten auch gegen Gott, und die Andern zu erfüllen; so kann man mit Rechte behaupten, daß es dem Wesen nach ein allgemeiner Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze, Rechte und Pflichten sey. Aber sehet, wie sich H. Metz bemüht, in diesem Princip eine fehlerhafte Zirkelform zu beweisen: **der Mensch**, sagt er, **ist vollkommen, wenn seine Kräfte zur Realisirung der ihm aufgegebenen Zwecke hinlänglich sind:** dies ist wirklich falsch; den wir alle haben hinlängliche Kräfte, die uns aufgegebene Zwecke zu realisirn, sonst wären uns unmögliche Zwecke aufgegeben; doch sind wir nicht alle vollkommen, weil die einen die Kräfte gebrauchen, die andern dieselben mißbrauchen; die einen die Zwecke realisirn, die andern nicht: es ist also die Realisirung der Zwecke, die uns Vollkommenheiten beybringt, und nicht die Kräfte, welche, wenn sie Etwas wider die Zwecke realisirn, uns wahre Unvollkommenheiten beybringen. **Dem Zufolge,**

Das dr[itte] ist ein äch[ter] Erkenntn[iß]grund,

setzt

setzt er fort, wäre der Sinn des Princips: *perfice te quantum potes*: dieser. **Erhalte, erwirb und verstärke deine Kräfte so sehr, als du kannst, damit sie zur Realisirung deiner Zwecke hinlänglich sind.** Er bemerkt hiebey, daß nur von moralischen Zwecken und Kräften die Rede seyn kann; dann schließt er in der Anmerkung: **das Princip der Vollkommenheit löst sich also in den tavtologischen Satz auf: um Moralisch zu seyn, erwirb dir alle mögliche moralische Kräfte, und Realitäten.**

und enthält gar keine Tavtologie.

Dieses ist wiederum falsch: die Wahnsinnigen, und die Gesunden haben die nämlichen Kräfte; woher kömmt es, daß diese die Zwecke realisirn können, und jene nicht? aus dem Gebrauche der Kräfte, und zwar der physischen Kräfte sowohl des Geistes, als des Körpers: der Wahnsinnige hat den Verstand und die Vernunft, weil er sie aber nicht brauchen kann; so kann er nicht einmal einen Zweck sich vorstellen, noch weniger die Kräfte seines Geistes und Körpers zur Erreichung desselben einrichten: der Gesunde hingegen hat den Gebrauch aller seiner Kräfte; er kann sich daher den Zweck vorstellen, und seine Kräfte sowohl für, als wider denselben einrichten; er kann sich dadurch sowohl Vollkommenheiten, als

Un-

Unvollkommenheiten verschaffen: will er aber diese vermeiden, und jene erreichen; so muß er seine physischen Kräfte des Geistes, und des Körpers so gebrauchen, daß er dadurch die aufgegebenen Zwecke realisire: dies ist der Sinn des Princips der Vollkommenheit, und in diesem Sinne hat die angeführte Tavtologie gar keine Statt. Lebt nun der Mensch den Endzwecken gemäß; so erwirbt er sich dadurch gar keine Kraft; denn die Kräfte kommen nur von dem her, der den Menschen gebildet, und ihm die Endzwecke vorgeschrieben hat; er erwirbt sich dadurch nur eine Fertigkeit, den nämlichen Gebrauch seiner Kräfte zu machen, und die nämlichen Endzwecke troz der vorkommenden Hindernisse zu realisirn.

Das vierte ist wahr, aber nicht d. oberste.

142. **Des nämlichen groben Zirkels,** sagt H. Metz §. 80. **und noch auffallender als das vorhergehende, des Materialism macht sich das theologische Princip schuldig, das den Willen Gottes zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens aufstellet, der moralisch handeln will.** Es war schon zum voraus zu vermuthen, daß der Wille Gottes von Kant, und seinen Anhängern kein günstigeres Urtheil, als dieses ist, erhalten würde. Ist es aber richtig? Der theologische Erkenntnißgrund muß so lauten: **thue was Gott will:** dieser Erkenntniß-

nißs

nißgrund ist allgemein, und faßt sich in alle Naturgesetze; er ist offenbar wahr, und einem jeden, der einen Gott erkennet, einleuchtend. Weil aber der natürlich verbindende Wille Gottes nur aus den Endzwecken der erschaffenen Dinge, oder auch aus den Vollkommenheiten Gottes, derer Kundmachung selbst der letzte Endzweck derselben ist, kann erkennet werden, darum nehmen die meisten Philosophen die Endzwecke, und die meisten Theologen die Vollkommenheiten Gottes zum obersten Erkenntnißgrunde sowohl des natürlich verbindenden Willens Gottes, als der darin bestehenden Naturgesetze an. Niemand nimmt aber den Willen Gottes als Bestimmungsgrund des menschlichen Willens, welcher sich auch wider denselben bestimmen kann: soll er dem ungeachtet, H. Metz! ein Bestimmungsgrund des menschen Willens seyn, wie er als ein wahres Gut seyn kann, und bey vielen Menschen auch wirklich ist; so ist er darum so wenig ein materiales Princip, wie wenig er eine Materie ihres Begehrungsvermögens ist.

Die Erkenntniß Gottes geht vor aller Moralität,

Ob ein Gott sey, oder nicht, und was er für einen Willen und Eigenschaften habe, kann man, sagen Sie, H Metz! nicht anders, als aus der Vernunft, und zwar **der praktischen erweisen und bestimmen.** Nein, H. Metz! das Daseyn Gottes, und andere Eigen-

genschaften desselben können aus keiner Vernunft, weder aus der theoretischen, noch aus der praktischen erwiesen werden, sondern **durch** die Vernunft: durch diese habe ich Ihnen im ersten Theile **aus** dem Begriffe des allerrealesten, und nothwendigsten Wesens das Daseyn Gottes, und manche seine Eigenschaften bewiesen, und die Beweise vor allen Kantischen Sophistikationen gerettet. Nebst dem habe ich Ihnen in diesem Theile §. 130. bewiesen, daß ohne Gott weder Gesetze, noch Sittlichkeit möglich ist, ja sogar §. 117. daß ohne Gott die Sittlichkeit selbst Unsittlichkeit, und die Unsittlichkeit Sittlichkeit seyn würde. Wozu wollen Sie jetzt nach Ihrer praktischen Vernunft, deren Unsinn §. 51. bewiesen worden ist, die Moralität, und ihre nichts bedeutende **moralischen Begriffe** der Erkenntniß Gottes voraussetzen? Ich sehe es; dies ist Ihnen nothwendig, um den **lächerlichen Zirkel**, den Sie uns vorwerfen, zu beweisen; um zu beweisen, daß wir **aus der Moralität der Gesinnungen** die Erkenntniß des göttlichen Willens, und **aus dieser Erkenntniß** wiederum die Moralität der Gesinnungen auf folgende Weise ableiten: **moralisch gut ist das, was Gott will, das will aber Gott, was moralisch gut ist.**

u. sein Wille ist in allen Fällen unser Leiter;

Ihr moralisches Gut, H. Metz! ist eben so, wie Ihre Sittlichkeit, Tugend, Pflicht, Gesetz (§. 121. u. f.) ein Unding; denn Sie bauen jenes auf falsche Ausdrücke, und Begriffe eben so, wie Sie diese schon gebauet haben. Das moralische, das sittliche Gute, ist kein für sich bestehendes Ding; es ist eine Eigenschaft der freyen guten Handlungen, eben so, wie das moralische Böse eine Eigenschaft der freyen bösen Handlungen ist; denn nur die freyen Handlungen sind in der engsten Bedeutung des Wortes **Sittlichkeit** entweder sittlich gut, oder sittlich bös (S. §. 118.). Ist nun die freye Handlung sittlich gut, bloß weil sie Gott haben will, wie Pufendorf behauptet; so ist es offenbar, daß ich diese freye Handlung thun muß, weil sie Gott haben will: ist sie sittlich gut auch wegen der guten natürlichen Folgen, die damit verbunden sind, wie Grotius lehret (S. §. 120); so muß ich wiederum dieselbe thun, weil sie Gott haben will, denn der Wille Gottes ist es, der die Wesen der Dinge, woraus diese, und nicht andere Folgen entspringen, hervorgebracht hat: es sey also, daß einige freye Handlungen sittlich gut seyn, weil sie Gott haben will, oder daß Gott einige freye Handlungen haben wolle, weil sie auch an sich selbst gut sind; so ist immer wahr, daß der Wille

Got-

Gottes das Princip ist, nach welchem ich mich richten muß, um das sittliche Gute zu erhalten, und das sittliche Böse zu vermeiden.

Darum hat der fehlerhafte Zirkel nicht statt.

Hieraus, H. Metz! folgt gar kein fehlerhafter Zirkel im Erklären: Sie setzen die Moralität, und ihre moralischen Begriffe der Erkenntniß Gottes, und seiner Vollkommenheiten voraus; wir aber nicht: wir setzen die Erkenntniß Gottes, und seiner Vollkommenheiten, als den wahren Grund aller Sittlichkeit voraus, und folgern entweder aus den erkannten Vollkommenheiten Gottes, oder auch aus den nothwendigen Folgen der freyen Handlungen den Willen Gottes, und seine ewigen Gesetze, nach welchen wir unsere freyen Handlungen einrichten müssen, um das wahre Gute (die Belohnungen) zu erhalten, und das wahre Böse (die Strafe) zu vermeiden. Die Belohnungen, und Strafen sind ein physisches Gut, oder Uibel: wollen Sie dem ungeachtet, H. Metz! dieselben **moralisches Gut, oder Uibel,** wie auch die Begriffe des Daseyns Gottes, und seiner Vollkommenheiten **moralische Begriffe** nennen; so können Sie es thun, aber nur im weiten Verstande des Worts **Sittlichkeit**, nur in Bezug auf die freyen Handlungen, welche allein eigentlich moralisch sind. Es sey also, daß Gott wolle, was an sich selbst gut ist, oder daß das gut sey,

was Gott will; so müssen wir immer nach dem Willen Gottes handeln, wenn wir moralisch gut handeln wollen.

s oberste ncip ues

143. Ich habe bewiesen, daß die Endzwecke der erschaffenen Dinge, die wahre Glückseligkeit, die Vervollkommung seiner selbst, der Wille Gottes ächte Erkenntnißgründe der Natur-Gesetze, Rechte, und Pflichten sind; ich habe auch die irrigen Begriffe, die Grübeleyen, und Sophistikationen, die sich Kant wider dieselben erlaubet hat, eröffnet, und widerlegt. Jetzt will ich auch das formale Princip prüfen, welches Kant, wie es H. Metz §. 82. bezeugt, durch Abstrahiren **von allen Zwecken, und Objekten, auf derer Realisirung die Befolgung eines ächt moralischen Gesetzes abzielet,** erfunden, und allen übrigen Erkenntnißgründen vorgezogen hat. Dieses so erhabene Princip lautet so: **Handle stets nach derjenigen Maxime, die zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werden kann:** oder auch, wie es anders ausgedrückt, nach H. Metz §. 83. das nämliche ist: **Handle alle Zeit so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals aber bloß als Mittel gebrauchest.** Dieses ist der große **kategorische Imperativ, das unbedingte Moral-**

prin-

princip, das kategorische Pflichtengebot, welches, wie sich H. Jenisch S. 403. ausdrücket, auch **ohne die Gottheit einleuchtend, verpflichtend, und gewiß ist.**

Hat aber Kant die Wahrheit, und Verbindlichkeit dieses so hoch gepriesenen Moralprincips bewiesen? Nein, sagt H. Jenisch 2. Abschn. Moral §. 2., er ist den Beweis schuldig geblieben: allein dieses **Princip**, setzt er hinzu, **als indemonstrabel anerkannt, zeigt, daß das oberste Princip der Moral unbedingt, und indemonstrabel seyn muß, und daß selbst auch die Principien der Glückseligkeit, der Vollkommenheit u. s. f. nicht demonstrirt werden können.** Daß die Endzwecke der von Gott erschaffenen Dinge ein wahrer, deutlicher, und allgemeiner Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze seyn, habe ich hinlänglich §. 136. bewiesen: daß die andern Erkenntnißgründe, welche aus der wahren Glückseligkeit, aus der Vollkommenheit, aus dem Willen Gottes geführet werden, von dem vorigen dem Wesen nach nicht unterschieden seyn, habe ich im gehörigen Orte angezeigt; diese Principien können also, und werden in der That nicht nur als wahre Gesetze, sondern auch als Principien der übrigen Naturgesetze bewiesen. Gleichwie also das indemonstrable Princip Kants nicht

Kann als i[…] demonstra[…] bel nicht [a]genommen werden.

be-

beweist, daß diese Principien indemonstrabel sind; so beweist es auch nicht, daß das oberste Princip der Moral indemonstrabel seyn muß: dies möchten die Kantianer haben, welche, der Wahrheit unbesorgt, bloß auf willkührliche Worte ihr System bauen; aber nicht die andern Philosophen, welche feste Gründe, und eine Uiberzeugung fodern. Diese erkennen nur den Grundsatz des Widerspruches für unerweisbar, weil man ihn nicht einmal verneinen kann, ohne ihn zugleich zu bejahen; sie erkennen aber andere Gründe nicht, und noch weniger den Grund einer ganzen Wissenschaft, wie die Sittenlehre ist, für unerweisbar.

Wie ist Kant darauf gekommen?

Das Kantische Princip ist nichts weniger, als einleuchtend; jedoch wie ist es Kanten eingefallen? die Antwort ist sehr leicht: Kant hat sich vorgenommen, alles, die Welt selbst, umzukehren; durch diese Kunst ist er auch auf sein Princip gekommen. Der rechtsgelehrte Paulus sagt (L. 1. ff. de Reg. jur.). **Daß nicht die Gesetze von den Maximen, von den besondern Regeln, sondern diese von jenen zu entnehmen sind:** Kant kehret dieses um, und behauptet, daß die Gesetze von den Maximen zu entnehmen sind; daß wir daher nach Maximen, die zu Gesetzen erhoben werden können, handeln sollen. Daß die kategorischen Imperative Kants, folglich

auch

auch der Imperativ von den Imperativen, gar keine Verbindlichkeit enthalten, daß sie gar keine Gesetze sind, habe ich §. 130. u. f. hinlänglich bewiesen: hier will ich noch aus H. Metz beweisen, daß der große kategorische Imperativ, nach seiner Lehre selbst, kein kategorischer Imperativ sey. **Die Maxime ist** nach H. Metz §. 82. **das subjektive Princip des Wollens**, eben so, wie **das Gefühl der Lust** §. 75. **ein subjektives Princip** desselben ist: nun hat nach ihm das Gefühl der Lust eben darum, weil es subjektiv ist, eine verbindliche Kraft nur für dieses, oder jenes Subjekt, welches nämlich den nämlichen Vortheil aus seiner Handlung erwarten kann; also hat auch die Maxime verbindliche Kraft, wenn sie eine haben kann, nur für dieses, oder jenes Subjekt, welches diese, und nicht eine andere Maxime hat. Gleichwie also das Gefühl der Lust nach H. Metz die kategorische Nothwendigkeit, welche das Wesen moralischer Handlungen, und kategorischer Imperative ausmacht, in eine bloß hypothetische verwandelt; eben so verwandelt sie auch die Maxime: verwandelt die Maxime die kategorische Nothwendigkeit des kategorischen Imperatives in eine hypothetische, so ist der kategorische Imperativ kein kategorischer Imperativ mehr, folglich fällt der kategorische Imperativ Kants aus dem

Es ist ein hypothetischer Imperativ,

nām-

nämlichen Grunde weg, aus welchem H. Metz die Gesetze, welche durch Vorstellung des Guten verbinden, zu widerlegen vermeint (S. 134.).

richtet alle Naturgesetze zugrunde,

144. Ich habe §. 131. gesagt, und in der Folge auch bewiesen, daß Kant durch die Lehre seiner Imperative die sittlichen Gesetze aus dem Wege räumen will: was ich dort gesagt habe, bestättiget hier Kant selbst mit seinem kategorischen Imperative: **handle, sagt er, stets nach derjenigen Maxime, die zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werden kann:** ich habe also keine Gesetze vorhanden, nach welchen ich mich im Handeln richten könnte; ich habe nur Maximen, die vielleicht zu allgemeinen Gesetzen werden erhoben werden können. Sehen Sie, H. Metz! wie die Naturgesetze, die nach Ihnen selbst in unser Herz geschrieben seyn müssen, auf einmal durch den Kantischen Imperativ aus unseren Herzen, folglich auch aus der Welt verschwunden sind. Aber wie kann ich vorher sehen, ob meine Maxime eine solche sey, die zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werden kann? von wem kann sie, und wann wird sie zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werden? diese sind Fragen, die Sie, H. Metz! beantworten müssen, wenn Sie mich in meinem Moralischhandeln sicher stellen wollen: sagen Sie die Vernunft, wie Sie auch sagen sollen,

weil

weil Sie §. 70. **Maximen der Vernunft**, und **Maximen, die denen der Vernunft im Widerstreite liegen**, zulassen; so frage ich wiederum, wodurch wird die Vernunft ihre eigenen Maximen von den übrigen unterscheiden? durch die Güte derselben? weh dem Gedanken! die Maxime wäre in diesem Falle ein materiales Willensprincip, und würde die ganze Sittlichkeit zugrunde richten: wann wird sie ihre Maximen zu Gesetzen erheben? Es sind bisher nach Kant soviel Jahrhunderte auf einander verflossen, als es deren künftighin verfliessen wird (denn nach ihm hat die Welt keinen Anfang gehabt, und wird auch kein End haben;) wenn also die Vernunft in sovielen Jahrhunderten ihre Maximen zu allgemeinen Gesetzen noch nicht erhoben hat, wird sie wohl in den künftigen dieselben erheben? Sehen Sie, H. Metz! was Kant von uns fodert, daß wir nämlich nicht nach Gesetzen, sondern nach Maximen handeln, welche weder Gesetze sind, noch jemals Gesetze seyn werden.

und empfiehlt die Jakobinischen Maximen an:

Es herrschen in Europa heut zu Tage bey vielen Menschen die Maximen, **die Freyheit, und Gleichheit zu befördern, alle geoffenbarte Religion zu vertilgen, Gott selbst aus dem Wege zu räumen, die Thronen umzustürzen, die Tyranen, d. i. die rechtmäs-**

mässigen Landesfürsten zu ermorden, die Inhaber ihrer Güter und Würden zu entsetzen, allerley Wohllüste zu geniessen, und alles, was zu diesen Zwecken taugt, Betrüge, Meyneide, Anschwärzungen, Verläumdungen ins Werk zu setzen. Diese Maximen sind niemals zu allgemeinen Gesetzen erhoben worden, und werden hiezu auch nie, trotz aller Bemühung der boshaften Jakobiner, erhoben werden. Sind denn diese die Maximen, die Kant durch seinen kategorischen Imperativ anempfohlen, und von den Menschen, die ächt sittlich handeln wollen, befolgt wissen will? Ach! nein, werden Sie, H. Metz! sagen: Kant will vielmehr, daß man dem Gehorsam gegen seinen kategorischen Imperativ auch das mindeste Gefühl der Lust aufopfere. Ist es möglich, daß Sie hierin den Betrug nicht eingesehen haben? Sie wissen ja, daß die Gesetze des Fleisches ihre Sanktion haben, daß die Leidenschaften ein sinnliches Gut dem sinnlichen Menschen versprechen: was setzt nun Kant den Gesetzen des Fleisches, den Leidenschaften entgegen, welches dem Menschen ein Uibergewicht über dieselben verschaffen könnte? setzt er vielleicht ein vernünftiges Gut, einen vernünftigen Wohlgefallen entgegen? von diesem weis Kant nichts, und fodert auch von den Menschen, die sittlich seyn wollen,

len, ausdrücklich, daß sie davon nichts wissen sollen: er setzt denselben ein trockenes Wort, einen unvernünftigen, und unwirksamen Imperativ entgegen. Wenn Sie, H. Metz! zum Tode hungerig wären, und ich Ihnen anstatt Brods einen Stein darböthe, was würden Sie sagen? würden Sie mein Bemitleiden, meine Freygebigkeit rühmen? Sie würden vielmehr sagen, daß ich mit Ihnen Spasse treiben, und Sie wirklich verhungern lassen wolle. Eben das sage ich von Kant: er treibt Spasse mit der Menschheit, welcher er einen Imperativ darbietet, von dem er überzeugt ist, daß ihm Niemand folgen wird; im Ernste aber will er, daß die Menschen, ihren Leidenschaften überlassen, nach den Maximen des Fleisches, nach den obbemeldeten Maximen leben sollen, welche er allein durch seinen Imperativ anempfiehlt, und anempfehlen kann. Die Bemühungen, die er sich gegeben hat, um die Kenntniß Gottes, die Freyheit, und Unsterblichkeit der Seele aus der Welt zu schaffen, hätten Sie davon vollständig überzeugen sollen: da aber diese für Sie unzulänglich gewesen sind; so wird er selbst Sie von dieser Wahrheit mit seinen eigenen Worten anderswo versichern.

145. Ich habe die Falschheit, und Schädlichkeit des Kantischen Imperativs, so wie er im

anders ausgedrückt stimmt es

erſten

mit dem Princip der Atheisten, aber auch mit dem ersten Satze überein.

ersten Satze lautet, bewiesen; jetzt will ich nach dem Inhalte des zweyten Satzes das nämliche versuchen. Nach dem zweyten Satze lautet der Imperativ so: **handle alle Zeit so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals aber bloß als Mittel gebrauchest:** dieser Satz ist nach H. Metz mit dem ersten gleichdeutend; ich setze aber hinzu, auch dem Systeme angemessener. Der letzte Endzweck des Menschen ist nach Kant die Sittlichkeit; da aber die Sittlichkeit eine Bestimmung der freyen Handlung, und diese wiederum eine Bestimmung des Menschen, der frey handelt, ist; so ist der Mensch selbst sein eigener letzter Endzweck. Ohne Leben kann der Mensch weder frey handeln, noch sittlich seyn; es ist also das gegenwärtige Leben, eben so, wie es die Atheisten behaupten, der letzte Endzweck, das höchste Gut des Menschen: hierin kann Kant in keine Abrede seyn; höchstens kann er das **sittliche** Leben hinzusetzen, weil er in allem **rein sittlich** seyn will. Ist nun das gegenwärtige Leben der letzte Endzweck, das höchste Gut des Menschen; so muß der Mensch die Menschheit niemals bloß als Mittel, sondern auch alle Zeit als Zweck zugleich gebrauchen: er muß also seine Menschheit niemals gebrauchen,

bloß

bloß um frey zu handeln, und sittlich zu werden, sondern auch um durch sittliche Handlungen die Menschheit selbst, als den letzten Endzweck, zu erhalten. Zu diesem Zwecke taugen die obigen Maximen, wie ichs §. 117. angezeigt habe: diese Maximen sind zwar noch nicht allgemeine Gesetze, wenn aber durch eine allgemeinere philosophische Aufklärung die Kenntniß Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele aus der Welt wird ganz abgeschaft seyn, so werden sie, und müssen sie zu allgemeinen Gesetzen erhoben werden: also: **gebrauche deine Meschheit niemals bloß als Mittel, sondern alle Zeit als Zweck zugleich:** heißt eben so viel, als: **handle stets nach Maximen, welche zu allgemeinen Gesetzen erhoben werden können.** Auf diese Weise stimmt der zweyte Satz mit dem Systeme, nach welchem der letzte Endzweck des Menschen seine eigene Sittlichkeit ist, noch mehr, als der erste, überein; er stimmt aber auch mit dem ersten überein; indem er den Menschen an die nähmlichen Maximen weiset, welche der erste vorschreibt.

Irriger Beweis des H. Metz für die Identität beyder Sätze.

146. Aber sehet, wie H. Metz §. 83. den zweyten Satz verdollmetschet, mehr um die Häßlichkeit beyder Sätze zu verstecken, als das Einerley ihrer Bedeutung zu erweisen: wenn meine sittlichen **Handlungen**, sagt er, **nach solchen**

Maximen unternommen werden müssen, die zu einer allgemeinen für jedes vernünftige Wesen giltigen Gesetzgebung geeigenschaftet sind, so muß das, dessen Vorstellung meinen Willen zum Handeln bestimmt, d. i. der Zweck meiner Handlung ein Etwas seyn, das nicht bloß für mich einen Werth, und eine Bestimmungskraft hat — sondern das einen absoluten, folglich für jedes vernünftige Wesen giltigen Werth hat, und was mithin ein absoluter Zweck ist. Aber, H. Metz! Sie vergessen sich: Sie haben §. 80. gesagt, die Zwecke seyn Materie des Begehrungsvermögens, und eben darum sey das Princip der Vollkommenheit ein materiales Willensprincip; und hier lassen Sie ihren Kantischen Willen durch Zwecke bestimmen, ohne Furcht ihr formales Princip in ein materiales zu verwandeln! diesen Widerspruch schenke ich aber Ihnen; fahren Sie nur fort.

Die Natur des Menschen ist kein absoluter Zweck,

Nun hat, sagt er, Nichts in der ganzen Schöpfung einen absoluten Werth — Nichts ist ein absoluter Zweck, als die vernünftige Natur des Menschen, und der übrigen vernünftigen Wesen überhaupt, die einer Zweckvorstellung fähig sind, weswegen 2c. Aber widerum, H. Metz! in ihrem Munde steht

das

das Wort Schöpfung nicht gut; ihr Causalitäts-gesetz hat sie vertilget: auch diese andere Worte: **der übrigen vernünftigen Wesen:** stehen nicht gut; weil Sie nicht einmal andere Menschen, deren Körper allein Sie in ihrer Sinnlichkeit wahrnehmen, erkennen können, noch weniger Gott, oder andere vernünftige Wesen. Allein ich lasse Sie auch die Worte mißbrauchen, soviel Sie wollen; sagen Sie mir nur; ist dieser Schluß: **die menschliche Natur ist einer Zweckvorstellung fähig; sie ist also ein absoluter Zweck:** richtiger, dann dieser andere: **die vernünftige Natur ist der Vorstellung eines dreyfusses fähig; sie ist also ein absoluter Dreyfuß?**

Weswegen, setzt er fort, **wie Kant in seiner Grundlegung S. 6. schön anmerkt, die vernünftigen Wesen auch ganz allein Personen, alle übrige Dinge aber Sachen** *(res)* **genannt werden.** Diese Kantische Anmerkung, H. Metz! stimmt zwar mit dem Systeme, aber nicht mit der Wahrheit überein. Kant, der als ein Idealist dem Menschen den Körper abspricht, kann sagen, daß die vernünftigen Wesen ganz allein Personen sind; aber die Philosophen, welche dem Menschen auch einen Körper zulassen, sagen, daß die Seele und der Körper insgesammt die Person des Menschen ausmachen, und dieses sagen

gen Sie, nicht, wie Kant, weil die Person ein absoluter, ein letzter Zweck ist (die Falschheit dieser Kantischen Behauptung ist §. 122. bewiesen worden;) sondern weil Körper und Seele in ihren Verrichtungen von einander, aber von keinem anderen Subjekte abhangen: im Gegensatze der Person werden die übrigen Dinge Suppositen genannt, und das Wort *Suppositum* ist bey weitem nicht so ausgedehnt, wie Sachen (res).

u. hat keinen absoluten Werth.

Diese, nämlich die Sachen, sagt er weiter, **haben bloß in so fern einen Werth, als sie Mittel sind, um die Zwecke der Personen zu realisiren: Die Personen aber haben einen absoluten Werth.** Von welchem Werthe reden Sie hier, H. Metz! von dem physischen, oder von dem moralischen? reden Sie von dem physischen, so ist dieser weder in den Dingen, noch in den Personen absolut; denn dieser Werth hängt von dem Nutzen ab, den uns der Gebrauch der Dinge, oder der Personen verschaffen kann, und da dieser Nutz größer, und kleiner seyn, ja so gar sich in einen Schaden verwandeln kann, so ist er niemals absolut. Sie müssen also von dem moralischen Werthe reden, dessen nur die Personen fähig sind: allein auch dieser kann größer, und kleiner seyn; denn er hängt von den Tugenden, und Lastern ab, und da die Laster in einem Menschen die Tugenden

über-

überwiegen können, so kann er auch ein moralischer Unwerth werden; es ist also auch der moralische Werth kein absoluter Werth: von einem dritten Werthe weiß ich nichts; es wäre denn, daß Sie unter dem Worte **Werth** das Wesen, und die physischen Realitäten des Menschen verstünden.

Die brauchende Person, u. die gebrauchte haben nie die nämlichen Zwecke:

Jetzt kömmt das Wesentliche des Beweises: **sie** (die Personen,) sagt H. Metz, **sind nicht bloße Mittel, sondern müssen von allem dem, wozu sie als Mittel von Andern gebraucht werden, selbst den Zweck in sich haben — sie müssen das, zu dessen Realisirung sie von Andern gebraucht werden, selbst wollen; durch seine Vorstellung sich selbst zum Handeln bestimmen lassen, — die Zwecke Anderer für i h r e e i g e n e Z w e c k e erkennen; sonst sind sie bloß relative Zwecke, die auf den Charakter moralischer Zwecke gar keinen Anspruch machen können.** Diese ihre Lehre, H. Metz! ist wiederum falsch: Sie sind ein von dem Staate besoldeter Lehrer der Jugend: der Staat will eben so, wie Sie, ihre Besoldung, und den Unterricht der Jugend: allein der Staat will den Unterricht als Zweck, und ihre Besoldung als Mittel, seinen Zweck zu realisirn; Sie hingegen wollen die Besoldung als Zweck, und den

Unterricht als Mittel, diesen ihren Zweck zu erreichen; denn gleichwie Sie ohne Besoldung nicht unterrichten würden, eben so würde Sie der Staat ohne Unterricht nicht besolden: was also beym Wollen des Staats Mittel ist, das ist bey ihrem Wollen Zweck, und wechselweise. Nehmen Sie Beyspiele von brauchenden, und gebrauchten Personen, soviel Sie wollen, Sie werden das nämliche überall finden. Fällt darum, daß die brauchende und die gebrauchte Person ihre eigenen Zwecke haben, die Moralität der Zwecke weg? Nein, H. Metz! wenn die einzelnen Zwecke ein vernünftiges Gut sind, wie in dem gegebenen Beyspiele; so sind sie auch erwählbar, so sind sie auch ächt moralisch in weitem Verstande, denn eigentlich sind nur die freyen Handlungen, die dahin zielen, moralisch. Sehen Sie, wieviel Sie falsche Lehren auf das Wort Kants aufgenommen haben, um diese noch fälschere Folge zu ziehen: **folglich darf ich, um moralisch zu handeln, niemals so handeln, daß ich die Menschheit, es sey nur in meiner, oder in der Person Anderer, bloß als Mittel gebrauche — sie muß stets zugleich als Zweck mitgelten.**

er Metzi-
je Beweis

Der ganze Beweis des H. Metz läßt sich syllogistisch so auflösen — Um moralisch zu handeln,

muß

muß ich mir meine Zwecke, und die Zwecke der Andern, die mich gebrauchen, als meine eigene Zwecke vorstellen; stelle ich mir nun die meinen, und die Zwecke der Andern, die mich gebrauchen, als meine eigene Zwecke vor, so gebrauche ich die Menschheit, es sey in meiner, oder in der Person Anderer nie bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck: also muß ich die Menschheit nie bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck gebrauchen — Die Falschheit des Obersatzes habe ich kurz vorher bewiesen; die Falschheit des Untersatzes leuchtet aus folgendem Schlusse hervor — ich gebrauche nach H. Metz meine Menschheit immer um meine, und Anderer Zwecke zu realisirn; was ich zur Realisirung eines Endzweckes gebrauche, ist immer Mittel, nie Zweck; ich gebrauche also meine Menschheit immer als Mittel, nie als Zweck. — Will H. Metz dem ungeachtet beweisen, daß ich meine Menschheit auch als Zweck gebrauche; so muß er den von mir im vorig. §. angeführten Beweis aufnehmen; andere wird er nie finden.

syllogistisch aufgesetzt.

147. Doch meint er die nämliche Identität des zweyten Princips mit dem ersten kürzer, und bündiger auch so darthun zu können. Zweck, sagt er, ist überhaupt das, dessen Vorstellung mich zum Handeln bestimmt. Soll die Handlung mora-

Der zweyte Beweis des H. Metz

moralisch seyn, so muß dieser Bestimmungsgrund eine Maxime seyn, die nicht nur von meiner Vernunft, sondern überhaupt von der Vernunft eines jeden vernünftigen Wesens gut geheißen werden muß. Wenn meine Maxime von der Vernunft überhaupt gut geheißen werden muß, warum sagt H. Metz nicht, was soviel andere Philosophen sagen, daß nämlich der Mensch nach der Vernunft, oder nach den Vorschriften der Vernunft leben müsse? dies sagt er nicht, weil es wider Kant ist, der von den Menschen fodert, daß sie nach seinem Systeme, nicht nach ihrer Vernunft leben müssen. Darum fährt H. Metz dem Systeme gemäß so fort: **die Vorstellung nicht nur meiner, sondern der Vernunft einer jeden Person also muß mich zum Handeln bestimmen, wofern ich moralisch handeln will, d. h. ich muß, um moralisch zu handeln, jedes vernünftige Wesen als Zweck betrachten, und niemals bloß als Mittel, welches geschehen würde, wenn ich durch mich selbst, oder durch Andere Zwecke realisirn wollte, die weder ich (nach meiner bloßen Vernunft), weder Andere (nach ihrer Vernunft) wollen könnten.**

logistisch fortgesetzt

Der ganze Beweis, syllogistisch aufgesetzt, lautet so — Der vorgestellte Zweck ist mein Bestim-

stimmungsgrund zum Handeln; nun muß der Bestimmungsgrund zum Moralischhandeln eine Maxime seyn; es muß also auch mein vorgestellter Zweck eine Maxime seyn: er kann aber keine Maxime seyn, wenn diese von meiner Vernunft, und von der Vernunft eines jeden vernünftigen Wesens nicht gut geheißen wird; mein vorgestellter Zweck muß also als Maxime von meiner Vernunft, und von der Vernunft eines jeden vernünftigen Wesens gut geheißen werden: nun kann er nicht so gut geheißen werden, wenn ich mir meine Vernunft, und die Vernunft einer jeden Person nicht vorstelle; die Vorstellung also nicht nur meiner Vernunft, sondern auch der Vernunft einer jeden Person muß mich zum Moralischhandeln bestimmen: allein diese Vorstellung würde mich zum Moralischhandeln nicht bestimmen, wenn ich jedes vernünftige Wesen nicht immer als Zweck, sodern dann und wann auch bloß als Mittel betrachtete: **ich muß also, um moralisch zu handeln, jedes vernünftige Wesen als Zweck betrachten, und niemals bloß als Mittel.** Q. E. D.

An der Richtigkeit, und Bündigkeit dieses Beweises darf Niemand zweifeln, weil überall sein Also dabey steht: dem ungeachtet will ich meine Betrachtungen darüber machen. 1) Nach H. Metz ist

ist aus mehreren Gründen unrichtig.

ist der vorgestellte Zweck, wenn er von jeder Vernunft gut geheißen wird, eine Maxime, und zugleich ein Bestimmungsgrund zum Moralischhandeln; da also nach ihm selbst die guten Zwecke Objekte des Begehrungsvermögens, und eben darum auch materiale, und zur Sittlichkeit untaugliche Willensprincipien sind; so sind es auch die Maximen des Kantischen Imperativs. 2) Um die Güte des Zweckes, und die Richtigkeit der Maxime zu erkennen, muß ich mir meine Vernunft, und die Vernunft eines jeden Menschen vorstellen; da aber meine Vernunft, und die Vernunft der Andern ein übersinnliches Ding ist, welches in keinem Raume, und in keiner Zeit kann vorgestellet werden; so ist diese Vorstellung nach Kants Systeme unmöglich. 3) Sey sie aber möglich: nach Kant muß mich die Maxime zum Moralischhandeln bestimmen; da also die Vorstellung meiner, und der Vernunft Anderer keine Maxime ist, sondern nur das, wodurch die Maxime beurtheilet wird; so kann mich diese Vorstellung zum Moralischhandeln nicht bestimmen. 4) Ich lasse aber zu, daß sie mich bestimmen könne, muß ich darum jedes vernünftige Wesen als Zweck betrachten? bey weitem nicht; denn was mich bloß zum Handeln bestimmt, das ist bloß Mittel, und nicht Zweck. Diese Wahrheit zu erweisen, und auf einmal den vorge-

Unüberwindlicher Beweis, die

leg-

legten Kantischen Satz über den Haufen zu werfen, nehme ich den bekannten Grundsatz der Philosophen auf: **der Endzweck ist der erste in der Vorstellung, und der letzte in der Vollziehung:** wider diesen Grundsatz kann Kant nichts einwenden, weil er selbst handelt, um die vorgestellten Zwecke zu realisirn, zu bewerkstelligen, wirklich zu machen: nun frage ich: realisire ich durch mein Moralischhandeln die Menschheit? oder meine Vernunft, und die Vernunft der Andern? oder auch nur die Vorstellung derselben? Wenn Kant dieses behaupten wollte, so müßte er gestehen, daß ich mich zum Moralischhandeln ohne wirkliche Menschheit, ohne wirkliche Vernunft, oder wenigstens ohne wirkliche Vorstellung der Menschheit und Vernunft bestimme; da er dieses ohne sich zu widersprechen, nicht gestehen kann; so ist es offenbar, daß ich die Menschheit nie als Zweck, sondern bloß als Mittel betrachten kann. Sehen Sie, H. Metz! wieviel Widersprüche Sie verdauen müssen, um einen Lehrsatz zu beweisen, der selbst aus ihren Widersprüchen nicht richtig folget.

Menschheit sey nicht als Zweck zu gebrauchen,

Jetzt aber rückt H. Metz zur Bekräftigung seines Beweises mit einem Beyspiele aus: z. B. setzt er die vorige Stelle fort, **wenn ich meinen Körper aus wohllüstigen Absichten mißbrauche, oder zur Sättigung meiner Wohllust**

bestättiget durch das Beyspiel des H. Metz.

lust Mädchen verführe, so brauche ich meine Menschheit sowohl in meiner, als in der Person Anderer bloß als Mittel. Nein, H. Metz! eben hier brauchen Sie ihre Menschheit als Mittel, und als Zweck, weil Sie nebst der Befriedigung ihrer Wohllüste gar keinen andern Endzweck haben, um welches willen Sie ihre Menschheit gebrauchen: hätten Sie zum Zwecke auch die Erzeugung, und Erziehung neuer Weltbürger, da würden Sie ihre Menschheit bloß als Mittel gebrauchen, um ihre Triebe zu befriedigen, und dadurch Kinder zu erzeugen. Da nun die Vernunft diese Maxime billiget, und die vorige mißbilliget; so folgt aus ihrem Beyspiele selbst, daß, wenn ich meine Menschheit als Zweck, und als Mittel gebrauche, sowohl meine Maxime, als auch meine Handlung der Vernunft widerstreite.

ott ist der ...zte End- ...eck aller ...inge;

148. Um aller Zweydeutigkeit auszuweichen, muß ich mich in dieser Sache etwas mehr erklären: ich habe §. 140. bewiesen, daß ich mich vervollkommnen, und eben darum auch andere vervollkommnen muß; wenn ich mich, und Andere vervollkommne, da betrachte ich die Menschheit als Mittel, und Zweck, weil ich die Kräfte der Menschheit gebrauche, um die Vervollkommnung derselben zu realisirn. Stimmen wir darum, ich und Kant, mit einander überein? nein: Kant betrach-

tet die Menschheit als den letzten Endzweck; ich aber nicht: Kant schreibt der Menschheit einen absoluten Werth zu; ich aber nicht: Kant verwirft das Princip der Vollkommenheit, und muß es auch verwerfen, wenn die Menschheit einen absoluten Werth hat; ich aber nicht: Kant biethet den Atheisten, und ihrem Systeme die Hand dar; ich aber nicht. Im ersten Theile habe ich die Unmöglichkeit des Kantischen Causalitätsgesetzes, und die nothwendige Wahrheit erwiesen, daß es einen Gott gibt, daß dieser Gott der Urheber aller zufälligen Dinge ist: ist Gott der Urheber aller zufälligen Dinge; so muß er vermög seiner unendlichen Weisheit einen Zweck denselben bestimmet haben; da er aber Nichts anders mehr, als sich selbst lieben kann, so konnte er auch Nichts anderes, als sich selbst, und die Kundmachung seiner unendlichen Vollkommenheiten den zufälligen Dingen zum letzten Endzwecke bestimmen. Diesem Endzwecke entsprechen alle vernunftlose Dinge vollständig, indem sie die Allmacht, und unendliche Weisheit Gottes überlaut verkündigen; und der Mensch, der mit einer Vernunft versehen, und eben so, wie die übrigen Dinge zufällig ist, wird nicht den nämlichen Zweck haben! wird nicht verbunden seyn, so zu leben, daß auch er mit seinen freyen Handlungen die Vollkommenheiten Gottes anerkenne,

und

und verkündige! Es mögen sich die Kantianer winden, soviel sie wollen; sie werden doch nie durch ihre Sophisti[illegible]ationen diese natürliche, nothwendige, ausgemachte Wahrheit am geringsten schütteln. Gott ist der Urheber, und der letzte Endzweck aller Dinge; weil er der Urheber ist, sind die Menschen schuldig, ihn zu erkennen, zu verehren, anzubethen ꝛc.; weil er aber zugleich der letzte Endzweck ist, sind sie auch schuldig, alle ihre freyen Handlungen, es sey bey ihrer eigenen, oder Anderer Vervollkommnung, nach diesem Endzwecke zu bestimmen; daher sind sie schuldig, ihre Menschheit immer als Mittel, niemals bloß als Zweck zu gebrauchen.

daher ist die Menschheit immer bloß als Mittel zu gebrauchen.

Woher soviel Vertheidiger des Kantischen Princips?

Da also die Gründe, worauf Kant seinen kategorischen Imperativ bauet, falsch, und die Beweise, die er anführt, lauter Sophistikationen sind; da dem Kantischen Imperativ weder eine Verbindlichkeit, noch je ein von denen Charakteren zukömmt, welche zu einem ächten Willensprincip, oder besser zu einem ächten Erkenntnißgrunde der Naturgesetze von den Philosophen gefodert wird; da der Kantische Imperativ alle Naturgesetze vertilget, und den Weg zu den abscheulichsten, zu den dem Staate und der Religion gefährlichsten Maximen eröffnet; ist es nicht zu bewundern, daß die Neuerungssucht soviel gelehrte Leute

im

im Reiche, soviel Poeten, und Redner überfallen, und so weit verblendet habe, daß sie ein so ungereimtes, so unsinniges, so gefährliches Princip in ihren Schutz genommen, und mit der ausgesuchtesten Beredsamkeit wider die offenbaren Grundsätze der Vernunft vertheidiget haben?

Fünftes Hauptstück

Von der Kantischen Würdigkeit der Glückseligkeit, und den daraus für die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes abgeleiteten Beweisen.

Wenn sich der Wille ohne Rücksicht auf das Object,

149. Wer Kant über die Würdigkeit der Glückseligkeit, und was er daraus folgert, verstehen will, der muß vorher das Kantische Gute und Böse verstehen; denn nach ihm ist nicht das Gute und Böse, sondern die sinnliche Lust und Unlust, welche die Glückseligkeit und Unglückseligkeit des Menschen ausmachet. Von diesem Guten und Bösen fängt H Metz §. 84. an zu handeln, wo er sagt: **jede Willensbestimmung geht auf Wirklichmachung irgend eines Objekts, so, daß dieses Objekt entweder der Grund der Willensbestimmung selbst ist, oder bloß nothwendige Folge von ihr, da sie unabhängig von aller Rücksicht auf Objekte lediglich durch die Vernunft selbst statt findet.** Nach

H.

H. Metz ist das Wollen und Nichtwollen das Objekt, welches bey jeder Willensbestimmung realisirt wird (S. §. 129): kann nun das Wollen und Nichtwollen ein Grund der Willensbestimmung, d. i. des Wollens und Nichtwollens seyn? Wenn der Wille gar kein Objekt vorhanden hat, kann wohl die Vernunft ihn bestimmen, das Nichts zu wollen, oder nicht zu wollen? der Wille kann sowohl von der Vernunft, als von den Leidenschaften bestimmet werden; kann wohl H. Metz unabhängig von dem Objekte mir beweisen, daß er in einzelnen Fällen von der Vernunft und nicht von den Leidenschaften bestimmet werde?

und bloß aus Achtung gegen das Gesetz bestimmet, entsteht das Kantische Gute.

Das Objekt, fährt er fort, das zum Vorschein kömmt, wenn unser Wille sich nur durch das formale Princip, oder nur durch die bloße Achtung für das moralische Gesetz unter dem Namen der Triebfeder bestimmen läßt, ist kein anders, als das Gute *(bonum)*, **so, wie im Gegentheile das Böse** *(malum)* **herauskömmt, sobald er von diesem Regulative der Handlungen abweicht.** Der kategorische Imperativ Kants ist kein Gesetz (§. 130. u. f.), er vertilget alle moralische Gesetze, und öffnet den Weg zu den abscheulichsten Maximen (§. 144); kann sich wohl der Wille durch Achtung für ein unmögliches,

und

und so gefährliches Gesetz zu Etwas bestimmen? Triebfeder zu einer Willensbestimmung, sagt H. Metz in der Anmerkung, darf kein Objekt des Begehrungsvermögens vermittelst eines Gefühls der Lust seyn — denn sonst entspringt wegen der Materialität des Princips, niemals Moralität, sondern nur höchstens Legalität der Handlung (Gemäßheit mit dem Gesetze). Sie kann also nichts anders seyn, als das moralische Gesetz selbst, das unwiderstehlich in jedem pathologisch afficirten Wesen ein Gefühl der Achtung erzeugt, und durch die Sinnlichkeit der Vernunft unterwirft. Mir scheint, H. Metz widerspreche sich; er sagt aus Kant §. 90: ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichsten Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beyfalls, und der Verwunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes, und der Ausübung: nach dieser Stelle ist die Sittlichkeit, das Gesetz ohne Gott, und Unsterblichkeit keine Triebfeder zu einer Willensbestimmung; nach der vorigen ist die Sittlichkeit, das Gesetz die einzige Triebfeder zu einer Willensbestimmung, d. i. zum Vorsatze, das Gesetz zu beobachten, und zur Ausübung desselben: widersprechen sich diese

das Gesetz ist nach K. eine u. keine Triebfeder zu einer Willensbestimmung.

zwey Stellen nicht einander? Nein, sie müssen sich nicht einander widersprechen, weil H. Metz den nämlichen Grund nöthig hat, hier, um den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes vorzubereiten; dort, um denselben zu rechtfertigen. Es sey wie er will: doch wird mir erlaubt seyn, hier zu fragen: kann das moralische Gesetz, welches bloß übersinnlich ist, in den sinnlichen Menschen ein Gefühl der Achtung erzeugen? ist die Sinnlichkeit des Menschen für das Gesetz ein Mittel, das Gefühl der Achtung der Vernunft zu unterwerfen? ist die Achtung eine Wirkung der Sinnlichkeit, und nicht vielmehr des Verstandes, und der Vernunft? kann ich achten, was nicht gut ist, und wenn ich nur das Gute achte, ist das Gefühl der Achtung von dem Gefühle der Lust trennbar (S. §. 135.)?

Das Kantische Gute besteht in der Gemäßheit der Handlung mit dem Gesetze.

Aber weiter: aus der Beobachtung, oder Verletzung des moralischen Gesetzes was entsteht für Gutes oder Böses, welches der menschliche Wille wirklich machet, gar kein anderes, als die Gemäßheit, oder die Ungemäßheit der freyen Handlung, und nach Kant des Wollens, und Nichtwollens mit dem Gesetze; denn die nothwendigen Folgen der freyen Handlungen, die Belohnungen, und Strafen kommen vom göttlichen Willen her (§. 142), und dörfen nach Kant,

ohne

ohne die Sittlichkeit alsogleich zu verlieren, nicht einmal in Betracht genommen werden: wenn ich aber den Kantianern sage, die Gemäßheit der freyen Handlungen mit dem Gesetze sey ein Böses, und die Ungemäßheit sey ein Gutes, sind sie im Stande, das Gegentheil mir zu beweisen? dies werden sie, ohne Zuflucht zu den Folgen der freyen Handlungen zu nehmen, so wenig jemals beweisen, wie wenig sie die Güte ihrer erdichteten Gesetze, und Imperative jemals beweisen werden (S. §. 120.).

Diese beyde Gegenstände des Willens, setzt H. Metz fort (nämlich die Gemäßheit, und Ungemäßheit desselben mit den Gesetzen) sind von dem Wohl und dem Wehe sehr unterschieden. Diese letzteren Ausdrücke bedeuten die Beziehung eines Objekts auf den Zustand der Annehmlichkeit, oder Unannehmlichkeit — der Lust oder Unlust, des Vergnügens, oder Schmerzens. Jene hingegen bezeichnen den Effect eines durchgängig nach moralischen, oder unmoralischen Maximen bestimmten Willens. Dieser Effect kann ein Gut, und ein Uibel zugleich seyn, je nachdem er nach dem Princip der Sittlichkeit auf der einen, und nach dem der eigenen Glückseligkeit auf der andern Seite zugleich ge-

ist von dem Wohl unterschieden, ein Effekt des Willens, und kann nach dem Princip der Glückseligkeit ein Uibel seyn.

geschätzt wird. Wenn die Kantianer im Stande wären, jene Annehmlichkeit, jene Lust, jenes Vergnügen zu empfinden, welches ein sittlich guter Mann auch bey dem Gedanken der zuerfüllenden Pflicht, und noch mehr nach der Erfüllung derselben empfindet; so würden sie ganz anders reden: sie würden sagen, eben so, wie ichs §. 127. schon bewiesen habe, daß, gleichwie das Gute und Böse entweder vernünftig, oder sinnlich ist, eben so auch die Lust, oder Unlust, das Vergnügen, oder Mißvergnügen vernünftig oder sinnlich sey: sie würden sagen, daß, wenn das sinnliche Gute, oder Böse mit dem vernünftigen übereinstimmt, auch die sinnliche Lust, oder Unlust, das sinnliche Vergnügen, oder Mißvergnügen vernünftig sey: sie würden endlich sagen, daß das sinnliche Gut, wenn es mit dem vernünftigen im Streite ist, ein scheinbares Gut, in der That aber ein vernünftiges Uibel, und eben so das sinnliche Uibel ein wahres vernünftiges Gut sey. Allein die Kantianer sind bloß sinnlich; sie haben keine andere Lust und Glückseligkeit, als die sinnliche; daher ist nicht zu wundern, daß sie die richtigsten und heilsamsten Lehren von dem Guten und Bösen verderben, und nach ihrem Systeme, auch durch mehrere Unsinne, einrichten.

150.

150. Moralisch zu handeln, sagt H. Metz §. 85. und dadurch das Gute wirklich zu machen, ist die Hauptbestimmung des Menschen. Das Kantische Gute ist die Moralität, die Sittlichkeit; wir müssen moralisch handeln, um die Moralität wirklich zu machen; da nun die Moralität ohne unsere freyen Handlungen, derer Bestimmung sie ist, nicht bestehen kann (§. 122.); so müssen wir moralisch handeln, um die moralische Handlung wirklich zu machen, oder, was das nämliche ist, wir müssen wirklich moralisch handeln, um wirklich moralisch zu handeln; das, und nichts anders bedeutet ihre Rede, H. Metz! sie ist eine verfängerische Wortspielerey. Ist aber diese die Hauptbestimmung des Menschen? nein, H. Metz! die Hauptbestimmung des Menschen, der auch moralisch bös handeln kann, ist moralisch **gut** zu handeln, um dadurch den letzten Endzweck zu erreichen: Sie trennen also umsonst das Gute der Handlung von der guten Handlung ab.

Kants Hauptbestimm. ist moralisch handeln, um moralisch zu handeln;

Um diesem Hauptzwecke seines Daseyns, setzt H. Metz fort, — — Genüge zu leisten, darf er sich — — schlechterdings nicht von seinen Neigungen, die unter dem Namen der Glückseligkeit Befriedigung verlangen, leiten lassen; sondern er muß einzig und al-

dieser muß er auch auf Kosten seiner Glückseligkeit Genüge leisten

 lein

lein dem Gesetze unbedingten Gehorsam zollen, sollte er sich dadurch noch so unglücklich machen. Ich habe Ihnen, H. Metz! §. 122. schon bewiesen, daß die Sittlichkeit so wenig der letzte Endzweck des Menschen sey, wie wenig es die sittliche Handlung ist, und §. 148. daß der letzte Endzweck des Menschen Gott selbst, und die Kundmachung seiner unendlichen Vollkommenheiten ist: diesem Endzwecke muß der Mensch Genüge leisten; um aber Genüge zu leisten, muß er die Gesetze auch **auf Kosten aller Neigungen**, wenn diese im Wege stehen, beobachten, weil er dadurch das höchste Gut erreicht, worin die wahre Glückseligkeit besteht, und welches alle die sinnlichen Güter, und die ganze sinnliche Glückseligkeit, die die sinnlichen Neigungen verlangen, ins Unendliche überwiegt: Sie aber, H. Metz! können ihrem Gesetze im Kantischen Systeme auf Kosten der Neigungen weder einen bedingten, noch einen unbedingten Gehorsam vernünftig zollen, 1) weil Sie keine Gesetze haben; 2) weil Sie den stürmenden Leidenschaften nichts, als einen unvernünftigen, und ganz unwirksamen Imperativ entgegen setzen (§. 144.); 3) weil nach Ihnen die Sittlichkeit ohne den proportionirten Grad von sinnlicher Glückseligkeit nicht einmal wünschenswerth ist (S. f. §.). Daher gilt das von Ihnen

angeführte Archetypon Juvenals nur für diejenigen, die einen Gott erkennen; aber für ihre Kantianer gilt es gar nicht; und ich bin sicher, daß unter denselben nicht ein einziger Regulus sich einfinden würde, der zur Erfüllung des abgelegten Eides sein Leben aufopfern wollte.

Nach K. ist die Sittlichk. Hauptzweck der vernünftigen, die Glückseligk. d. sinnlichen Natur,

151. Aber sehet, was H. Metz in dem nämlichen §. mit Vielwörterey noch weiter lehret: der Mensch, sagt er, besteht aus zwey Haupttheilen, dem vernünftigten, und dem sinnlichen; als vernünftiges Wesen strebt er nach Moralität, und als sinnliches nach Glückseligkeit; beyde diese Triebe fühlt er unwiderstehlich in sich: gleichwie also der Mensch genöthiget ist, die Moralität als den vornehmsten Zweck seines Daseyns, den ihm die venünftige Natur vorlegt, anzuerkennen, eben **so darf er, und muß billig das Streben nach Glückseligkeit als einen Zweck betrachten, der ihm von seiner sinnlichen Natur vorgelegt wird.** Dies ist der praktischen Vernunft nicht zuwider; denn obwohl sie von dem Menschen fodert, daß er, wenn von Pflicht die Rede ist, gar keine Rücksicht auf Glückseligkeit nehmen darf; so gebeut sie doch nicht, daß er gegen seinen zweyten Bestandtheil (die Sinnlichkeit) wüthen solle. Der Mensch hat also zwey Hauptzwecke, die Moralität, und die Glückseligkeit; jener ist vornehmer,

mer, dann dieser, weil dieser aus der Sinnlichkeit, jener aber aus dem edleren Bestandtheile seines Ichs — der Vernunft — hervorgeht. Sind diese zwey Hauptzwecke einander subordinirt? nein, der Mensch muß aber trachten, das Streben nach Glückseligkeit dem Streben nach Moralität zu subordinirn. Denn eben die Vernunft ist es, die das Maaß der Glückseligkeit, dessen wir theilhaftig zu werden wünschen, ganz unparteyisch, nach dem Grade unserer Würdigkeit, diesen aber nach dem Grade der Tugend bestimmt, zu dem wir uns emporgeschwungen haben; je tugendhafter der Mann ist, desto würdiger ist er glückselig zu seyn, und so im Gegentheile, d. i. je weniger der Mann tugendhaft ist, desto weniger ist er würdig, glückselig zu seyn. Die Tugend ist also der Maaßstab der Würdigkeit, und nach diesem Maaßstabe, würde sich die Vernunft richten, wenn sie einem jeden, der Glückseligkeit bedürftigen Geschöpfe eine Portion derselben anzuweisen hätte. Folglich, schließt H. Metz, steht der vornehmste und erste Zweck unserer Natur — das Streben nach Sittlichkeit — mit dem zweyten — dem Verlangen nach Glückseligkeit — in so fern in dem Verhältnisse der Subordina-

die Sittlichkeit Maaßst. der Würdigkeit, diese d. Glückseligkeit.

dination, als jener das Maaß beſtimmet, nach welchem ein endliches Weſen der Glückſeligkeit, wo nicht theilhaftig, doch wenigſtens würdig wird.

Die ſinnliche Natur iſt d. Glückſeligkeit unfähig.

Hier haben wir, H. Metz! eine Menge Kantiſcher Lehren, die ich mit Ihnen ausmachen will: ich habe Ihnen bewieſen, daß Sie keine Geſetze haben, erſtens §. 120, weil Sie keinen Geſetzgeber haben, und zweytens §. 131, weil Ihre Imperative gar keine Geſetze ſind: ich habe Ihnen §. 144. ja ſo gar bewieſen, daß Sie keine haben wollen; wozu brauchen Sie immer das ſchöne Wort **Tugend**, welche ſelbſt nach Kant in der Fertigkeit die Geſetze zu beobachten beſteht? Die Tugenden, auf welche Sie mit Rechte Anſprüche machen können, ſind bloß diejenigen, die ich §. 117. den Atheiſten geſtattet habe; denn dieſe befördern ihre bloß ſinnliche Glückſeligkeit; allein eben dieſe Glückſeligkeit iſt, wie ich §. 138. bewieſen habe, eine wahre Unglückſeligkeit. Sie ſagen, die Glückſeligkeit ſey der Hauptzweck der ſinnlichen Natur; wiſſen Sie aber, daß die ſinnliche Natur die Glückſeligkeit nicht einmal ſich vorſtellen, noch weniger dieſelbe genieſſen kann? Die Wahnſinnigen, und die Hunde genieſſen ſinnliche Wahllüſte, doch ſind ſie nicht glückſelig, weil ſie ihres Genuſſes nicht bewußt ſind; denn in eben

diesem Bewußtseyn besteht die Glückseligkeit: diese ist also ein Zweck der vernünftigen Natur, welche dieselbe geniessen, und des Genusses bewußt seyn kann.

Die Tugend ist Maaßstab der Glückseligkeit, nicht der Würdigkeit.

Sie sagen weiter, die Vernunft bestimme nach dem Grade der Tugend den Grad der Würdigkeit, und nach diesem den Grad der Glückseligkeit: nein, Hr. Metz! diese Lehre ist nach Ihnen selbst falsch, denn Sie selbst lehren, daß die Glückseligkeit in einem dauerhaften Vergnügen bestehe; nun sind die Tugenden selbst, die mit sich ein desto größeres und dauerhafteres Vergnügen bringen, je größer und reiner sie sind: die Tugend ist also der Maaßstab der Glückseligkeit selbst, nicht der Würdigkeit der Glückseligkeit. Nehmen Sie hier ihren gekrönten Wohllustknecht, und den sittlich besten Mann wiederum auf, und Sie werden selbst diese Wahrheit einsehen; der erstere hat alle die Tugenden, die Sie, ihren Grundsätzen gemäß, von je einem Menschen vernünftig fodern können, und genießt nach ihrem Bekenntnisse selbst das größte sinnliche Vergnügen, die größte sinnliche Glückseligkeit: der zweyte hingegen hat alle die Tugenden, die die Vernunft von einem Menschen fodern kann, und genießt das größte vernünftige Vergnügen, und die größte vernünftige Glückseligkeit, die auf Erde möglich ist: es sind

also

also die vermeinten Tugenden des ersteren, und die wahren Tugenden des zweyten, welche eine vermeinte, oder wahre Glückseligkeit beybringen. Die Vernunft, H. Metz! hat bey der Glückseligkeit nichts zu bestimmen; es ist ein anderer, der die guten oder bösen Folgen unserer freyen Handlungen bestimmet hat; sie hat uns nur die Gesetze und wahren Tugenden anzuweisen, das Uibrige folgt von selbst. Um die wahre Glückseligkeit zu erhalten, habe ich §. 139. gelehrt, daß der Mensch den sinnlichen Trieb nach sinnlichen Gütern und Wohllüsten dem vernünftigen Triebe nach vernünftigen Gütern und Wohllüsten unterjochen muß: Sie aber lehren, daß der Mensch das Streben nach Glückseligkeit dem Streben nach Sittlichkeit subordinirn muß, weil diese der Maaßstab ist, nach welchem die Glückseligkeit abgemessen, und ausgetheilt werden muß. Ist aber der Maaßstab edlerer und vornehmer, als das Abzumessende? ist dieses wegen jenes, und nicht vielmehr wechselweise? fragen Sie die Erdmesser, und die Kaufleute; diese werden Ihnen sagen, daß die Maaßstäbe wegen der abzumessenden Dinge da sind. Da also auch ihre Sittlichkeit wegen ihrer sinnlichen Glückseligkeit da ist (denn sie ist ja ein Mittel, dieselbe zu erhalten); so müssen Sie das Streben nach Sittlichkeit als Mittel dem Stre-

Die Sittlichkeit mi[illegible] der Glücks[illegible] ligkeit un[illegible] tergeordn[illegible] werden;

Streben nach Glückseligkeit als Zwecke subordinirn, eben so, wie ich §. 139. es bewiesen habe.

denn jene ohne diese ist kein vollendetes, kein höchstes Gut.

Das nämliche erhellet auch aus folgender Lehre des H. Metz: **gleichwie aber ferner**, sagt er in dem nämlichen §. **die Glückseligkeit nur in so fern des Wunsches, und der Billigung eines vernünftigen Wesens werth ist, als sie mit der sittlichen Güte im Verhältnisse steht, so kann auch die Vernunft eines endlichen der Glückseligkeit bedürftigen Wesens nur unter der Bedingung die Moralität für das höchste vollendete ihr denkbare und wünschenswerthe Gut erkennen, wenn der ihr genau proportionirte Grad von Glückseligkeit wirklich mit ihr verbunden ist.** Wenn also mit der Sittlichkeit ihr proportionirter Grad von sinnlicher Glückseligkeit wirklich nicht verbunden ist; so ist sie für den Menschen weder das höchste, noch das vollendete Gut; sie ist also an sich selbst kein absolutes Gut, sie hat keinen absoluten Werth, folglich ist sie kein letzter Endzweck des vernünftigen Wesens. Sehen Sie, H. Metz! wie diese ihre Lehre die andere Grundlehre von ihrem Hauptzwecke der vernünftigen Natur zu Grunde richtet! Ist nun die Moralität kein letzter Zweck des Menschen; so muß der Mensch einen andern letzten Endzweck haben: was anderes

kann

kann aber der letzte Endzweck des Menschen seyn, als das, was nach Ihnen die Moralität selbst zum höchsten und vollendeten Gute erhebt? als die sinnliche Glückseligkeit? Wenn also, H. Metz! ihr **ganzes und vollendetes Gut** *(bonum consumatum)* **aus zwey sich untergeordneten Elementen besteht**; so müssen Sie nicht sagen, daß **das erste, vornehmste, und oberste** *(bonum supremum)* **die Tugend sey, das zweyte aber** *(priori subordinatum)* **die Glückseligkeit:** Sie müssen vielmehr sagen, das erste vornehmste und oberste Gut sey die Glückseligkeit, das zweyte, und dem vorigen untergeordnete die Tugend; denn diese nach Ihnen ohne den entsprechenden Grad von Glückseligkeit ist nicht einmal **wünschenswerth**; jene hingegen ist auch ohne die Tugend nicht nur wünschenswerth, sondern auch genießbar, wie es ihr Wohllustknecht bezeuget. O die schöne, die majestätische Tugend Kants!

Auch vollendet thut das Kant. Gut d. Vernunft nicht genug.

Ihr **vollendetes Gut muß**, wie Sie selbst lehren, **allen Foderungen, Wünschen und Hoffnungen** nicht der sinnlichen Natur, sondern **der Vernunft Genüge leisten**: da dieses die Tugend allein nicht leisten kann, kann es ihre sinnliche Glückseligkeit ersetzen? Nachdem ich §. 138. bewiesen habe, daß die sinnliche Glückseligkeit eine

wah-

wahre Unglückseligkeit ist, dürfen Sie, ohne die dort angeführten Beweise umzuwerfen (was Sie doch nie thun werden) ein solches nicht behaupten: Sie müssen vielmehr erkennen, und gestehen, daß wer immer von Gott als dem höchsten, und unendlichen Gute, und von der wahren Glückseligkeit, welche in der Kenntniß, und Liebe desselben besteht, abweicht, zwar in viele Widersprüche, und Ungereimtheiten verfallen, aber nie ein anderes Gut wird anweisen können, welches den Foderungen, Wünschen, und Hoffnungen der Vernunft Genüge leiste.

Grundargument Kants für die Unsterblichkeit ꝛc.

152. Ich habe §. 122., und hier aus der Kantischen Lehre selbst bewiesen, daß die Sittlichkeit, die Tugend kein letzter Endzweck des Menschen, kein höchstes, und vollendetes Gut sey; ich habe hier noch weiter bewiesen, daß die sinnliche Glückseligkeit kein Endzweck der bloß sinnlichen Natur des Menschen, und kein Gut sey, welches mit der Sittlichkeit vereiniget, das höchste und vollendete Gut ausmache: dem ungeachtet will ich dem H. Metz zulassen, daß die Sittlichkeit mit dem ihr proportionirten Grade von sinnlicher Glückseligkeit verbunden das höchste vollendete Gut, und der absolut letzte Endzweck des Menschen sey, bloß um zu sehen, wie er seine Beweise für die Glaubwürdigkeit der Unsterblichkeit der Seele, und des Daseyns Gottes ausführet. Das Grundargument

führt

führt er §. 86. an, und dem Inhalte nach lautet es so: die Vernunft gebietet, nach dem höchsten Gute, als dem nothwendig letzten Zwecke eines moralisch bestimmten Willens zu streben: nun wären die Gebote der Vernunft bloße Neckereyen, wenn es nicht möglich wäre, **dasselbe wirklich zu machen, und dadurch dem aufgegebenen Zweck zu entsprechen**; es ist also möglich, dasselbe 2c, Es ist aber **nach all unserer Einsicht schlechterdings unmöglich, es zu befördern, und wirklich zu machen, wenn wir nicht annehmen 1) daß wir unsterblich seyen, 2 daß es eine Gottheit gebe. Wir müssen also, sobald wir jenen nothwendigen Zweck unsers Daseyns einraumen, auch die beyden letztern Sätze, als die einzigen Mittel, jenem Zwecke Genüge zu leisten, zugestehen.**

Das höchste Gut Kants ist kein letzter Zweck.

Das höchste Gut des H. Metz ist nicht wirklich; er selbst ist aber so groß, daß ers wirklich machen kann: ist dieses wahr, so ist das höchste Gut eine Wirkung des H. Metz; daher ist er entweder die höchste Ursache, oder seine Wirkung nicht das höchste Gut. Das Gut, das sich Jemand als Zweck vorstellet, und durch seine Verwendung erreichen will, muß wirklich, muß existirend seyn; so muß das Geld, um welches ich eine Bildsäule ausarbeite, so muß das Brod, um

wel-

welches ich das Geld suche, so muß mein Leben, um dessen Erhaltung ich das Brod haben will, wirklich seyn: ist mein Zweck ein eingebildetes Gut, so sind eingebildete Mittel, so ist eine eingebildete Verwendung derselben hinlänglich, dasselbe zu erreichen. Nun ist das höchste Gut des H. Metz nicht wirklich; er ist also auch nicht der letzte Endzweck des Menschen. Weil ich aber ihm sein höchstes Gut, und seinen letzten Zweck schon gestattet habe; so will ich nur den angeführten Syllogismus prüfen. Ist dieser nach allen seinen Theilen richtig, so macht er einen indirekten Beweis aus, welcher kurz so aufgefaßt werden kann: **ist die Seele nicht unsterblich, und gibts keinen Gott; so kann sie den von der Vernunft selbst ihr aufgegebenen Zweck nicht erhalten; dies ist ungereimt; sie ist also unsterblich, und es gibt einen Gott.** Allein die indirekten Beweise überzeugen schlechterdings die Vernunft von der Wahrheit des bewiesenen Satzes, indem sie die Falschheit des entgegengesetzten Satzes darthun; also überzeugt auch der Metzische Beweis, wenn er richtig ist, die Vernunft von der Unsterblichkeit der Seele, und dem Daseyn Gottes: bin ich davon überzeugt, so weiß ich beyde, und darf sie nicht glauben. Aber die Unsterblichkeit der Seele, wird H. Metz sagen, und das Da-

seyn

seyn Gottes kann in keiner Erscheinung gegeben werden: kann aber das höchste Gut, und der letzte Zweck in einer Erscheinung gegeben werden? wenn er also von diesen überzeugt ist, so muß er auch von jenen überzeugt seyn. Es sey aber, daß er die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes glaube, oder wisse: so ist dieses sein Glauben, oder Wissen kein Mittel, den letzten Endzweck zu realisirn; es ist nur eine Bedingung, ohne welche der letzte Endzweck auch durch Verwendung der gehörigen Mittel nicht realisirt werden kann.

Kantisches Ideal der Heiligkeit.

153. Ich zweifle aber auch an der Richtigkeit dieses Beweises; denn, wenn ich ihm gleich den ersten Syllogismus ganz zulasse, so bleibt doch der subsumirte Untersatz zweifelhaft. Allein eben diesen Untersatz bemüht sich H. Metz zu beweisen. Um diesen Beweis einem jeden noch verständlicher zu machen, will ich vorher die Elemente desselben vortragen. Die Vernunft, sagt er §. 87. **stellt uns die Sittlichkeit, oder die Tugend, als ein Ideal der Heiligkeit, die in der durchgängigen, und aus Liebe unternommenen Erfüllung aller sittlichen Gebothe, oder in der völligen Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze besteht, und befiehlt uns, daß wir all unser Wollen, und Handeln mit dieser Idee einer vollkommenen sitt-**

lichen

lichen Güte übereinstimmen lassen sollen. Verstünde hier H. Metz aus Liebe gegen Gott, und nicht gegen die Gesetze, deren er keines hat; so wäre seine Erklärung der Heiligkeit noch anpassend. Wir können, setzt er fort, so lang wir sinnliche, mit Neigungen afficirte Wesen sind, dieses Ideal der Heiligkeit — diese völlige Angemessenheit unserer Gesinnungen zum moralischen Gesetze — in keinem Momente unsers Daseyns ganz erreichen. H. Metz! hierin stimmt mit Ihnen H. Jenisch nicht überein; das kategorische Pflichtgebot, sagt er S. 399. fodert von dem vernünftigen Wesen Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern. Strebt dasselbe mit der möglich gewissenhaftesten Sorgfalt zu dieser Unabhängigkeit hinauf, so hat es den Grad der Angemessenheit des Willens zu dem Moralgesetze erreicht, der ihm erreichbar war, und das kategorische Pflichtengebot ist erfüllt — — das so gesinnte Wesen kann den sehr natürlichen Wunsch hegen, in einer andern, und günstigern Epoche des Daseyns noch vollkommener zu werden: aber das Gebot sagt nicht, daß ihm dieser Wunsch befriediget werden kann, oder muß: aus dieser Ursache schließt er: die Kantische Deduktion ist also offenbar nichts, als systematische

tische Anbiegung. Der Kantische Beweis für die Unsterblichkeit ist also schwach.

Dieses können d. Menschen, so lang sie sinnlich sind, nicht erreichen.

Obwohl H. Jenisch die Kantische Lehre besser ins Aug fasset, und aus derselben richtiger schließt, als Sie, H. Metz! dem ungeachtet halte ich mit Ihnen; denn **solange wir sinnliche Wesen sind**, oder wie Sie sich noch anders ausdrücken, **solange wir keine reine Intelligenzen, sondern pathologisch afficirte Wesen sind**, haben wir immer einen Kampf **mit den Neigungen unsers Herzens**, und fühlen in uns einen **steten Antagonism** zwischen den Gesetzen des Fleisches und jenen des Geistes. Der Apostel der Heiden strebte wirklich mit allen Kräften nach der Heiligkeit; doch bekennet er von sich selbst: **ich thue das Gute nicht, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will:** die Gerechten streben eben so nach Heiligkeit, nach der völligen Angemessenheit ihrer Gesinnungen zum Gesetze; doch fallen sie selbst öfters des Tages; so schwer ist es auch denjenigen, welche die Sittengesetze in jedem Zeitpunkte ihres Daseyns völlig gern, und aus Liebe erfüllen wollten, über die Neigungen des Herzens vollständig zu siegen. Was bleibt also für uns **arme pathologisch afficirte Geschöpfe übrig**, um die Liebe gegen den göttlichen Willen, **um die Angemessenheit unserer Gesinnungen zum Sittenge-**

setze

setze aufzuhelfen? bloß nichts anders, als, wie Sie gescheut lehren, **den Kampf gegen die Neigungen unsers Herzens**, welche wir, solang wir sinnliche Wesen sind, nie ganz ausrotten können, **immer kleiner, und schwächer zu machen:** denn je weniger die Neigungen des Herzens über die Neigungen der Vernunft werden vermögen können, desto angemessener werden unsere Gesinnungen, und Handlungen zum Gesetze, und desto glänzender unsere Tugenden seyn. Sind wir aber nachläßig, und lassen wir die Neigungen des Herzens über jene der Vernunft die Oberhand nehmen; so werden auch in diesem Falle unsere Gesinnungen und Handlungen von dem Sittengesetze immer mehr und mehr abgehen, und unsere Laster immer häufiger, und abscheulicher werden.

Kants Beweis für die Unsterblichkeit,

154. Jetzt will ich den Kantischen Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele mit den eigenen Worten des H. Metz herbringen: **Sind wir endliche Wesen**, sagt er §. 88. **der völligen Angemessenheit unserer Gesinnungen zum moralischen Gesetze, welche in dem Vernunftbegriffe des höchsten Gutes den obersten Bestandtheil ausmachet, in keinem Momente unsers Daseyns fähig, so bleibt für uns, wenn wir die Vernunftfoderung an uns, und mit ihr das ganze Sittengesetz nicht in die**

Klasse

Klasse der Chimäre verweisen wollen, nichts anders übrig, als daß wir durch ununterbrochenes Fortschreiten in der moralischen Vervollkommung, und Ausbildung unserer Gesinnungen — durch einen ununterbrochenen, mithin ins Unendliche gehenden *Progressus* — uns jenem Ideale der Heiligkeit immer mehr und mehr annähern, ohne es jemals zu erreichen. Nun aber ist dieser ins Unendliche gehende *Progressus* unserer moralischen Kultur nur unter der Voraussetzung möglich, daß unsere Existenz auch ins Unendliche fortdaure, und daß uns stets das Bewußtseyn von der Identität unsers ehevorigen, und gegenwärtigen Ichs d. h. der Persönlichkeit begleite. Also ist die Annahme einer ohne Ende fortdauerenden Existenz, und Persönlichkeit unseres Ichs, d. h. die Unsterblichkeit unseres Geistes nothwendig, wenn das höchste Gut, dessen Realisirung der Endzweck, und das Objekt eines, durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens ist, seinem ersten, und obersten Theile nach nicht etwas unmögliches, und chimärisches seyn soll.

Syllogistisch aufgefaßt muß dieser verwickelte Beweis so lauten: wir sind in keinem Momente unsers Daseyns fähig, die völlige Angemessenheit

syllogistisch aufgesezt.

unserer Gesinnungen zum moralischen Gesetze zu erreichen, das höchste Gut nach seinem obersten Bestandtheile zu bewirken, und dadurch den letzten Zweck zu realisirn: nun sind wir durch die Vernunft selbst dazu verbunden, und die Gebote der Vernunft können nicht in die Klasse der Chimären verwiesen werden; wir müssen uns also durch einen ins Unendliche gehenden Progressus unserer moralischen Kultur dem Ideale der Heiligkeit immer mehr und mehr annähern, ohne es jemals zu erreichen; nun ist dieser Progressus ohne Annahme der Unsterblichkeit unsers Geistes unmöglich; wir müssen also die Unsterblichkeit unseres Geistes annehmen. Dieser Beweis, H. Metz! hinkt von allen Seiten. Denn

ist nichtig, 1) weil er die Sinnlichkeit nach dem Tode nicht darthut;

1) Sie haben im vorigen §. bewiesen, daß wir, solang wir **sinnliche, pathologisch afficirte, und mit den Neigungen des Herzens** kämpfende Wesen sind, in keinem Momente unsers Daseyns die völlige Angemessenheit unserer Gesinnungen zum moralischen Gesetze, und das Ideal der Heiligkeit erreichen können: warum beweisen Sie nicht, daß wir auch jenseits des Grabes sinnliche, pathologisch afficirte, und mit den Neigungen des Herzens kämpfende Wesen seyn werden? warum beweisen Sie nicht, daß auch jenseits des Grabes die moralischen Gesetze, deren Sie hier keins er-

ken-

kennen, existirn, daß wir auch dort eine Freyheit mit uns bringen werden, wodurch wir die Gesetze immer und immer lieber beobachten, unsere moralische Kultur immer mehr und mehr befördern, und ihrem Ideale der Heiligkeit immer näher und näher kommen werden? Sie behaupten, von der Seele, die Sie haben, und brauchen, gar nichts zu wissen; sollen wir auf ihr Wort glauben, daß Sie soviel schöne Sachen von der Seele wissen, die Sie dort haben werden? Cicero war ein heidnischer Philosoph; wenn er aber noch lebte, so würde er Ihnen sagen, daß er nach dem Tode die Fenster seines Körpers so wenig brauchen werde, wie wenig er in der Mitte eines Platzes die Fenster seines Hauses brauchte, um die Sonne zu sehen; er würde Ihnen sagen, daß er nach dem Tode die Gegenstände, wie sie an sich selbst sind, unmittelbar, und ohne Furcht eines Betruges einsehen, daß er mit den Neigungen des Herzens, welche von dem Körper selbst ihren Ursprung nehmen, nicht mehr kämpfen werde. Sie aber, H. Metz! Sie sind ein katholischer Kantianer, folglich ein Materialist, ein Idealist, ein Egoist: als Materialist bringen Sie mit Ihnen in das andere Leben ihre ganze Sinnlichkeit, in der Sinnlichkeit einen unendlichen Raum, und eine unendliche Zeit, und in diesen alle Dinge dieser, und aller mögli-

 chen

chen Welten: als Idealist und Egoist werden Sie weder mit andern Körpern, noch mit andern Geistern, sondern bloß mit Ihren Formen streiten; daher wirds Ihnen sehr leicht fallen, den Kampf immer kleiner zu machen, und ihrem Ideale der Heiligkeit immer näher und näher zu kommen. Hieraus werden Sie leicht sehen, daß ihr Obersatz eines Beweises bedarf, den Sie außer dem Kantischen Systeme nie werden geben können, weil die Falschheit desselben nur zu sehr am Tage liegt.

) weil die Vernunft inen unmöglichen Zweck nicht ebieten ann.

2) Auch ihr Untersatz ist falsch: der letzte Zweck, den der moralisch bestimmte Wille zu realisirn hat, ist der oberste Bestandtheil des höchsten Gutes, ist die völlige Angemessenheit der moralischen Gesinnungen zum Gesetze, ist die vollkommene Tugend, das Ideal der Heiligkeit: von diesem Ideale sagen Sie, daß wir es, nicht einmal durch einen ins Unendliche gehenden Progressus in der Vervollkommnung unserer moralischen Gesinnungen, erreichen werden, daß wir daher in der ganzen Ewigkeit unseren letzten Zweck nie werden realisirn können. Ist es nun möglich, daß die Vernunft eine Angemessenheit zum Gesetze, welche immer höher werden, nie aber in der ganzen Ewigkeit die höchste seyn kann, für das höchste Gute, oder für den obersten Theil desselben erkenne? ist es möglich, daß uns die Vernunft einen unmögli-

chen

chen Zweck vorschreibe, daß sie uns gebiete, einen Zweck zu realisirn, der von uns in der ganzen Ewigkeit nicht kann realisirt werden? Nur die Kantische Vernunft, H. Metz! kann uns das Unmögliche gebieten, und zur Beobachtung ihres Gebots verbinden, aber nicht die menschliche Vernunft.

Eine Meinung der Theologen gönnt Hrn Metz nicht

Weil ich mit einem Licentiaten in der Theologie zu thun habe, so möchte ich doch nicht, daß er mit der Meinung derjenigen Theologen vorrückte, welche nach dem Tode nicht nur den Seeligen, wie H. Jenisch §. 96.; sondern auch den Verdammten eine Freyheit gestatten, jenen in den guten Werken zu wachsen, und ihre Glückseligkeit zu vermehren, diesen ihre Lästerungen fortzusetzen, und ihr Unglück zu vergrössern. Denn so eine Meinung hat erstens keine Wahrscheinlichkeit in der Theologie selbst, noch weniger kann sie eine in der Philosophie haben; und zweytens gönnt sie den Kantianern nicht im geringsten; denn auch jene Theologen den ersteren den Besitz Gottes, als des höchsten Gutes, worin das Wesen der Glückseligkeit, und den zweyteren den Verlust desselben, worin das Wesen der Unglückseligkeit besteht, gestatten. Daß es in dem Hause des himmlischen Vaters mehrere Wohnungen nach der Verschiedenheit der Verdienste gebe, das fodert die Gerechtigkeit, welche dieselben vergelten muß; es hindert aber dem Wesen

sen nach die vollständige Glückseligkeit gar nicht, indem die Inwohner das nämliche höchste Gut besitzen, und den nämlichen Gott anschauen, erkennen, und lieben. Es bleibt also fest, H. Metz! daß sowohl ihr Obersatz, als auch ihr Untersatz falsch sind, daß daher Kant die wahren Beweisgründe der Unsterblichkeit hat niederreißen, und die seinigen, die schlechterdings falsch sind, aufführen wollen, bloß darum, weil er in uns Christen die Meinung der Unsterblichkeit, welche sich der heidnische Cicero um die Welt nicht wollte benehmen lassen, ganz und gar vertilgen möchte. H. Jenisch, der nach dem Systeme selbst die Schwachheit des Kantischen Beweises für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele entdecket, und bewiesen hat, muß Sie von der Wahrheit meiner Behauptung überzeugen.

Mit d. Sittlichkeit muß nach Kant d. Glückseligkeit harmoniren;

155. Aus der Sittlichkeit, als dem obersten Bestandtheile des Kantischen höchsten Gutes meint H. Metz, die Nothwendigkeit bewiesen zu haben, die Unsterblichkeit anzunehmen; jetzt will er aus der Glückseligkeit, als dem zweyten Bestandtheile desselben, auch die Nothwendigkeit beweisen, ein Wesen über uns anzunehmen. **Soll das höchste Gut**, sagt H. Metz §. 89. **erreichbar seyn, so ist es nicht genug, daß wir uns bestreben, dem Ideale der Heiligkeit uns**

im-

immer näher zu bringen, und in der Tugend stets grössere Fortschritte zu machen. — — Glückseligkeit muß noch mit der Sittlichkeit in Uibereinstimmung gebracht werden, und zwar in eine solche, daß uns genau dasjenige Maaß von Glückseligkeit zu Theil werde, dessen wir uns durch unser Tugendstreben würdig gemacht haben. Die Glückseligkeit, sagt er weiter, muß also mit der Sittlichkeit harmonirn, und gleichwie diese dem Ideale der Heiligkeit immer näher und näher kommen kann, ohne es jemals zu erreichen, so kann auch jene immer größer und größer werden, ohne jemals die größte zu seyn. Hieraus schliesse ich, H. Metz! daß ihr höchstes Gut ein Unding ist; denn ihr höchstes Gut kann, und muß nach beyden seinen Bestandtheilen ohne End immer höher und höher werden; was ohne End immer höher und höher werden kann, das kann in der ganzen Ewigkeit niemals das höchste seyn; ihr höchstes Gut kann also in der ganzen Ewigkeit nie das höchste seyn. Ist nun: das höchste zugleich seyn, und nicht seyn: nicht ein Widerspruch? Ihr höchstes Gut ist also wiederum nur für die Kantianer, nicht aber für die vernünftigen Menschen, erreichbar.

daher ist sein höchstes Gut ein Unding,

Diese Harmonie zu bewirken, sagt weiter H. Metz, steht nicht in unserer Gewalt; denn die

u. Kant selbst ein Mahumedaner,

die Elemente der Glückseligkeit hängen größtentheils von den physischen Naturgesetzen ab, über die wir doch nicht Herrn sind; die wir also nicht so lenken können, wie es die Befriedigung unserer Neigungen unter dem Namen der Glückseligkeit fodert. Dies stimmt mit dem Systeme vollkommen überein; denn Kant erkennet keine andere Glückseligkeit, als die sinnliche, welche bloß im Genusse der Glücksgüter, und der sinnlichen Wohllüste besteht (§. 137.), und der Hauptzweck der sinnlichen Natur des Menschen ist (§. 151.): wer sieht nun nicht ein, daß eine solche Glückseligkeit von den physischen Naturgesetzen abhängt? Aber sehet den Mahumedaner, der uns für unsere Tugenden auch im künftigen Leben auf die ganze Ewigkeit einen proportionirten Grad von Glücksgütern, und sinnlichen Wohllüsten verspricht: da wollen wir reiten, fahren, schmausen, buhlen, und lustig seyn; die Krankheiten, und der Tod werden uns dort nicht, wie hienieden, abschrecken; die Sicherheit im Genusse derselben immer mehr zu wachsen, ohne Furcht, sie jemals zu verlieren, wird unsere Glückseligkeit auf den höchsten Gipfel bringen.

sogar ein ...inozist.

Aber nein; Kant ist kein Mahumedaner; denn Mahumed verspricht zwar den Seinigen, die tugendhaft leben, einen proportionirten Grad auch

von

von ſinnlichen Wohllüſten; er drohet aber auch die Laſterhaften mit einem proportionirten Grade von ſinnlichen Peinen, um unſere Sprache zu reden, läßt er ein Paradies, aber auch eine Hölle zu. Allein Kant weiß von keiner Hölle, und kann auch nichts wiſſen; denn es gibt nirgends einen ſo boshaften Mann, nicht einmal Robespierre ausgenommen, der nicht einen Grad von Sittlichkeit habe; nun hat er für dieſen Grad von Sittlichkeit einen Grad von ſinnlicher Glückſeligkeit, und verſpricht in beyden ein ins Unendliche gehendes Wachsthum. O wie glücklich iſt ein Kantianer! er hat ſoviele, und ſo wünſchenswerthe Wohllüſte zu erwarten, und keine Strafen zu befürchten. Jetzt verſtehe ich, warum H. Reinhold in dieſer himmliſchen Philoſophie die vollſtändige Uibereinkunft des ſinnlichen Menſchen mit dem vernünftigen, und dadurch den Frieden des Herzens, und die Beruhigung des Gewiſſens angetroffen hat; ſo große Vortheile hätte er zwar auch von der Spinoziſtiſchen Philoſophie erwarten können (denn auch Spinoza mit den ſogenannten ſtarken Geiſtern läugnet die Hölle;) aber von chriſtlichen Philoſophien hätte er ſie nie erwarten können. Aber weiter

Nach K. iſt obbeſagte Harmonie nicht natürlich;

Iſt, H. Metz! der Zuſammenhang zwiſchen der Sittlichkeit, und dem proportionirten Grade von ſinnlicher Glückſeligkeit an ſich nothwendig?

nein,

nein, antwortet er, denn die alltägliche Erfahrung bürget, daß der Tugendfreund mit tausenderley Unfällen des Lebens zu kämpfen habe, daß er öfters Hunger und Durst, Krankheiten, Verfolgungen leiden müsse, während dem der Freund des Lasters im Uiberflusse aller, auf den glücklichen Genuß des Lebens abzielender Glücksgüter schwelgt. Aber diese Erfahrung, H. Metz! hat ihre Giltigkeit nur in diesem Leben, und beweist noch nicht, daß der Tugendhafte wegen besagter Unfälle unglückseliger sey, dann der Lasterhafte (§. 139.): gilt sie auch im zukünftigen Leben? Sie würde zwar auch dort gelten, antwortet er, und ich dürfte in diesem Falle die Idee des höchsten Gutes, deren Realisirung die Vernunft mit unnachlaßlicher Strenge gebeut, aufgeben — der Hoffnung des, meinem sittlichen Werthe genau angemessenen Grades von Glückseligkeit theilhaftig zu werden, entsagen, und durch dieses Entsagen aufhören, die Befehle der Vernunft zu respektiren, wenn ich ein Wesen über mich nicht annähme: da aber nichts so ungereimt ist, als der Realisirung des höchsten Gutes, der Hoffnung des proportionirten Grades von Glückseligkeit, und den strengen Befehlen der Vernunft zu entsagen; so

Darum muß es nach ihm ein Wesen über uns geben,

muß

muß ich ein Wesen über mir annehmen, das im Stande ist, in jenem zukünftigen Leben denjenigen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit zu bewirken, wozu weder ich, noch ein anderer Mensch, jemals im Stande bin, und das jedem das ihm zukommende Maaß von Glückseligkeit ertheilen werde. Gott sey Dank; wir haben in diesem Leben soviele Wein- Bier- Methwirthe, die uns zu Dienste stehen, und diese Getränke nach dem Werthe unsers Geldes ausschenken, so werden wir auch im zukünftigen Leben wenigstens einen Glückseligkeitswirth haben, der uns in jedem Augenblicke unsers Daseyns nach dem Werthe unserer immer mehr und mehr emporsteigenden Tugenden das zukommende Maaß der Glückseligkeit ausschenken wird. Eine sehr tröstliche Hoffnung, aber nur für die Kantianer, die mit ihrem scharfen Blicke die vollständige Richtigkeit des angeführten Beweises einsehen: was mich anbelangt, kann ich keinen Theil daran nehmen, weil ich die Unmöglichkeit des Kantischen höchsten Gutes, der Realisirung desselben, und der dahinzielenden Befehle der Vernunft kurz vorher schon bewiesen habe. Aber ich bitte Sie, H. Metz! was wird für ein Wesen dieser ihr Glückseligkeitswirth seyn?

welches allmächtig, allwissend ꝛc. folglich ein Gott seyn muß.

156. Dieses übersinnliche Wesen, antwortet er, muß, wenn es dieser Bestimmung gewachsen seyn soll, über den physischen Naturgang Herr seyn, weil es die physischen Naturgesetze, von denen die Glückseligkeit größtentheils abhängt, mit dem moralischen in Uibereinstimmung bringen soll. Es muß aber auch, da es nach den Ansprüchen meiner Vernunft die Sittlichkeit ganz allein zum Maaßstabe der auszutheilenden Glückseligkeit machen muß, an der Moralität selbst sein Wohlgefallen haben, sie als den höchsten Zweck vernünftiger Wesen erkennen, und folglich ein moralisches Wesen seyn. Und da die Moralität eine Eigenschaft des Herzens ist, die man nicht so fort aus den Handlungen allein, als vielmehr aus den Gesinnungen des Herzens schätzen kann, so muß es, um in der Austheilung der Glückseligkeit nicht ungerecht, und blind zu verfahren, die Gesinnungen eines ieden, der auf Belohnung Ansprüche macht, kennen — Da nun hiezu Allwissenheit erfodert wird, so muß ihm auch diese Vollkommenheit zukommen. Es muß ferner allgegenwärtig seyn, damit es unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste

erfo=

erfodert, nahe sey, **ewig**, damit in keiner Zeit diese Uibereinstimmung der Natur und Freyheit ermangle. — Kurz: es muß eine allmächtige, allwissende, und moralische Intelligenz seyn, die wir unter dem Namen der Gottheit verehren, und anbethen. Diese sind die Kantischen Beweise für das Daseyn Gottes: daß auf diejenigen weder H. Jenisch, noch Kant selbst etwas rechne, habe ich §. 115. gezeigt: jetzt will ich diese Sache mit H. Metz, der denselben eine unüberwindliche Macht zuerkennet, ausmachen.

Der Kantische Gott ist weder allmächtig,

Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwärtigkeit sind unendliche Attribute, und die Intelligenz selbst, die wir unter dem Namen der Gottheit verehren, und anbethen, ist ein unendliches Wesen; das habe ich §. 85. hinlänglich bewiesen. Meinen Sie, H. Metz von ihrem Gott das nämliche? Sie müssen es meinen, wenn Sie nicht ein Phantom für Gott verehren wollen. Allein eben dieses wirft ihre Beweise, nach ihren Grundsätzen selbst, über den Haufen. Sie verwerfen §. 62. u. f. den physikotheologischen Beweis eben so, wie Kant, aus dem Grunde, daß aus dem Daseyn der Welt auf das Daseyn eines Architekts, eines Weltbaumeisters, aber nicht eines allmächtigen Schöpfers, aus der Ordnung, und

Zweck-

Zweckmäßigkeit der Dinge auf eine sehr große, aber nicht unendliche Weisheit geschlossen werden kann. Das habe ich Ihnen §. 92. zugestanden, weil sowohl die Welt, als auch ihre Ordnung und Zweckmäßigkeit begrenzt ist: erlauben Sie mir jetzt, daß ich den nämlichen Grund, und die nämliche Beweisart wider Sie gebrauche. Die Einrichtung der ganzen Welt, die Bestimmung der physischen Naturgesetze, Ordnung, und Zweckmäßigkeit ist nach Ihnen nicht hinlänglich die Allmacht Gottes zu beweisen; wird wohl die Beherrschung über die Naturgesetze, und die Lenkung derselben hinlänglich seyn, die nämliche Wahrheit zu beweisen? Die Dinge der Welt, alle ihre Erscheinungen, folglich auch alle physische Naturgesetze sind nach Ihnen vermög ihres Causalitätsgesetzes in der schlechterdings nothwendigen Kette der Bedingten und Bedingungen inbegriffen; ist es möglich, daß ihr Glückseligkeitswirth die physischen Naturgesetze lenke, und dadurch die schlechterdings nothwendige Kette breche? Dieser Glückseligkeitwirth kann nicht, oder will nicht in diesem Leben, wo öfters nach ihrem Bekenntnisse selbst der Lasterhafte glückselig, und der Tugendhafte unglückselig ist, die physischen Naturgesetze lenken; wird ers wohl im zukünftigen Leben können, oder wollen?

Ich

noch mor lisch,

Ich habe Ihnen bewiesen, daß nicht einmal die menschliche Vernunft die Moralität, als den höchsten Zweck der vernünftigen Wesen erkennen kann; wird wohl ihr Glückseligkeitswirth dieses erkennen können? Dieser hat keinen Theil an der Moralität der Menschen; er kann sie nicht befehlen, er muß ihr nur gehorchen und die Glückseligkeit nach ihrer Größe den Menschen austheilen; kann er wohl an eine Moralität, die ihn so sehr beschäftiget, einen Wohlgefallen haben? Habe er aber auch diesen Wohlgefallen, ist er darum ein moralisches Wesen? ein Wesen, welches nach Moralität trachten, und in derselben immer höher und höher steigen muß, ohne sie jemals vollends zu erreichen? Sey er aber auch ein moralisches Wesen, ist er auch einer sinnlichen Glückseligkeit, ohne welche das höchste Gut nur eintheilig ist, fähig?

noch allw send,

Ich lasse Ihnen zu, daß ihr Glückseligkeitswirth, um in der Ausschenkung derselben gerecht zu verfahren, auch **die Gesinnungen eines jeden, der auf Belohnung Ansprüche macht, kennen müsse;** muß er darum auch diejenigen Gesinnungen der gegenwärtigen Menschen, die gar keiner Moralität fähig sind, muß er die zukünftigen Gesinnungen der zukünftigen Menschen kennen, welche jetzt keine Ansprüche auf Glückseligkeit machen, sondern nur einst werden machen

kön-

können? Sind die Gesinnungen der Menschen, welche täglich in der Zahl zunehmen, sey es auch in ihrer ungereimten Hypothese einer rückwärts unendlichen Reihe derselben, wirklich unendlich? und wenn die Gesinnungen der Menschen in keinem Augenblicke unendlich sind; wenn ihr Glückseligkeitswirth weder die gegenwärtigen Gesinnungen, die aus Mangel der Freyheit einer Moralität unfähig sind, noch die zukünftigen moralischen Gesinnungen wissen darf; kann er eine unendliche Wissenschaft, eine Allwissenheit haben?

och ewig, och allgegenwärtig;

Sie enthalten, H. Metz! eben so, wie Kant in ihrer Sinnlichkeit einen unendlichen Raum, und eine unendliche Zeit, und in diesen die ganze Welt, und alle Dinge derselben, die vergangenen, gegenwärtigen, und zukünftigen; Sie sind also allgegenwärtig, und ewig; ist denn dies die Allgegenwart, und Ewigkeit, die Sie ihrem Glückseligkeitswirthe zuschreiben? Wo haben Sie, H. Metz! bewiesen, daß die Welt ewig sey? nirgends; vielmehr habe ich das Gegentheil da bewiesen, wo ich die unsinnigen Antinomien Kants widerlegt habe: wenn aber die Welt nicht ewig ist, kann wohl ihr Glückseligkeitswirth ewig seyn? Die sinnliche Glückseligkeit besteht in dem Genusse der an-, nicht der abwesenden Güter; ihr Wirth ist auch da, bloß um den Menschen diese Glückse-

ligkeit

ligkeit auszuschenken; sind nun die Menschen überall? und wenn sie nicht überall sind, kann wohl ihr Wirth, der nur den Menschen, und den denselben anwesenden Gütern gegenwärtig ist, allgegenwärtig seyn?

Aber weiter, H. Metz! warum ist ihr Glückseligkeitswirth da? um den Menschen einen ihrer Tugend proportionirten Grad von Glückseligkeit auszutheilen, antworten Sie. Wenn also kein Mensch da wäre; so würde auch ihr Wirth nicht da seyn: gleichwie also das Daseyn eines jeden Menschen zufällig, veränderlich, und von einem andern abhängig ist; eben so st auch das Daseyn ihres Wirthes zufällig, veränderlich, und abhängig: und ein zufälliges, veränderliches, und abhängiges Wesen, welches weder allmächtig, noch allwissend, noch ewig, noch allgegenwärtig ist, muß ein Gott seyn! nein, H. Metz! es ist ein unmögliches Phantom ihrer Einbildungskraft, es ist schlechterdings ein Unding. Wer wird sich nun durch diese, mehr Gauckeleyen einiger Marktschreyer, als Schlüsse der philosophirenden Vernunft bewegen lassen, den Gott, dessen Daseyn die andern Philosophen unüberwindlich bewiesen haben, zu verlassen, um den Kantischen Gott anzunehmen, dessen Daseyn Kant selbst weder glaubet, noch anerkennet, und nur den Begriff

er ist vielmehr zufällig, abhängig, veränderlich, folglich ein Unding.

 des-

desselben bis auf die glückliche Epoche einer allgemeinen Aufklärung den Menschen bloß darum gestattet, weil der Begriff Gottes bey Menschen, die noch Religion haben wollen, sehr fruchtbar ist?

Kurzer Innbegriff der Metzischen Lehren.

157. Jetzt kann auch ich H. Metz! mit Ihnen schliessen: Sie haben in der Lehre über die Kritik der reinen Vernunft Gott den Vorzug eines Urhebers aller Dinge abgesprochen; um dieses ihr Vorhaben zu erreichen, haben Sie die abscheulichsten Hypothesen aufgenommen, und um diese wiederum aufrecht zu halten, haben Sie das ganze Erkenntnißvermögen, den Verstand, die Vernunft, die Seele selbst auf die widernatürlichste Art verkehret. Ist Gott nicht der erste Urheber aller Dinge, so folgt von selbst, daß er auch der letzte Endzweck derselben nicht sey: dem ungeachtet haben Sie dieses in der Lehre über die Kritik der praktischen Vernunft dadurch beweisen wollen, daß Sittlichkeit, Tugend, Pflicht, Gesetz der letzte Endzweck, und das höchste Gut des Menschen sey; dazu haben Sie den menschlichen Willen, und die Begriffe von Sittlichkeit, Tugend, Pflicht, Gesetz verunstaltet, und wider die offenbaren Grundsätze der Vernunft verdollmetschet. Weil Sie dieses ihr Gebäu nicht selbst zugrunde richten, und den Titel eines gott- und gesetzlosen Atheisten sich zuziehen wollten, so haben Sie uns

die

die Erlaubniß gestattet, eine Freyheit, eine Unsterblichkeit, und einen Gott zu glauben: um aber diesen Glauben zu begründen, haben Sie zu ihrem höchsten Gut, und letzten Endzwecke noch ein anderes Gut, und einen andern letzten Endzweck aufgenommen, nämlich die sinnliche Glückseligkeit; und weil dieses zu ihrem Vorhaben noch nicht hinlänglich war, so haben Sie uns aus bloßer Freygebigkeit versprochen, daß ihr höchstes Gut nach beyden seinen Bestandtheilen, der Sittlichkeit nämlich und der Glükseligkeit immer höher und höher steigen wird, und daß wir unserem höchsten Gute, und letzten Endzwecke immer näher und näher kommen werden, ohne jedoch jemals jenes zu erreichen, und diesen zu realisirn.

Kant hat durch seine außerordentliche Geschicklichkeit in der K. der r. V. den Materialism, Idealism, und Egoism auf die schönste Art vereiniget: obwohl Sie, H. Metz! in diesem Theile des Kantischen Systems nicht die genaueste Beweisart, auch nicht, wie H. Reuß, eine apodictische Gewißheit finden; dem ungeachtet sehen Sie in demselben soviel Richtiges ein, daß dadurch die rationale Cosmologie, Psychologie, und Theologie fallen müssen; begehrt aber Kant etwas mehreres? Kant hat in der K. der p. V. den Fatalism, Epikureism, Mahumedanism, und Spi-

 nocism

nocism mit einander vereinbaret; und in diesem Theile des Kantischen Systems finden Sie, H. Metz! soviel Richtigkeit, Vollständigkeit, und Überzeugung, daß Ihnen die Worte abgehen, denselben nach seinem hochprieslichen Werthe zu schätzen, zu loben, und der Welt anzuempfehlen.

Montesquieu mißt in seinem Esprit des loix die Gesetze, und die Religionen nach den Himmelsgegenden ab: die preußische Himmelsgegend muß zu dergleichen Systemen, wie das Kantische ist, von der Natur gemacht seyn; denn ohne den Philosophen de Sans souci zu melden, ist auch im Jahre 1783. zu Belin **der Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen** im Druck erschienen, worin das Kantische Causalitätsgesetz gebrauchet, und nebst dem gelehret wird, daß die Menschen bey dem Tode von ihrer Gattung immer zu einer höheren übergehen, weil sie immer im Wachsthume ihrer Vollkommenheiten begriffen sind. Ich hätte aber nie geglaubt, daß auch die Himmelsgegend der Würtzburgischen Diöces eben so beschaffen sey; die Herrn Reuß und Metz haben mich davon überzeugt. H. Reuß ist, wie ich höre, schon in dem Orte, wo Neuerungssucht, Eitelkeiten, und Schmeichelenen keinen Platz haben; ihm wünsche ich aus der Völle meines

Her-

Herzens eine ewige Ruhe: jetzt ist er vollständig überzeugt, wer von uns Recht habe; weil er aber seine Lehre weder vertheidigen, noch wiederrufen kann, darum will ich mit ihm kein Wort mehr haben. Aber mit Ihnen, H. Metz! muß ich noch weiter reden.

Aus dem Abgehandelten in diesem Theile folgt

158. Ich habe in diesem Theile bewiesen, daß Sittlichkeit, Tugend, Pflicht, Gesetz im Kantischen Systeme leere Worte sind, die gar nichts bedeuten; daß Kant seine Imperative, und insonderheit sein kategorisches Pflichtengebot eingeführet hat, nicht nur um alle Naturgesetze, und alle Erkenntnißgründe derselben abzuschaffen, sondern auch um seinen gefährlichen Maximen den Weg vorzuebnen; daß er, indem er von Gott, als dem höchsten Gute und letzten Endzwecke des Menschen, abgewichen ist, gar kein höchstes Gut, und keinen letzten Endzweck habe; daß seine sinnliche Glückseligkeit eine wahre Unglückseligkeit, und eben so untauglich sey, einen vernünftigen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes zu begründen, wie seine Sittlichkeit untauglich ist, den Glauben an die Freyheit des Menschen zu begründen. Was kann ich nun nach den Regeln einer gesunden Kritik von einem Mann vermuthen, der sich durch Sophistikationen, und Widersprüche so sehr bestrebt, die wahren,

und

und vollständigen Beweise des Daseyns Gottes, der Freyheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele umzuwerfen, und diese für die Menschen so wichtigen Wahrheiten auf scheinbaren, und beym ersten Stosse so baufälligen Gründen, wie die seinigen sind, zu stützen? Nichts anderes, als daß Kant mit dem Munde einen Gott, eine Freyheit und Unsterblichkeit der Seele bloß darum zulasse, um in der That diese drey Wahrheiten nach und nach aus dem Herzen der übrigen Menschen noch leichter auszurotten: er ist in diesem Stücke bey weitem nicht so ehrlich, wie viele andere Freygeister, welche geradezu das Daseyn Gottes, die Freyheit, und Unsterblichkeit der Seele wegläugnen. Und so ein System, H. Metz! muß der christlichen Religion, und dem Staate gar nicht gefährlich seyn!

das Urtheil es H. Statt ers sey ichtig;

Dieses behaupten Sie; ich müßte aber gott- und gehirnlos seyn, wenn ich dieser ihrer Behauptung unterschreiben wollte: ich unterschreibe vielmehr dem Urtheile des H Stattlers, welcher, wie Sie §. 96. erzehlen, behauptet, **das Kantische System sey ganz darauf angelegt, um die Moral und Religion zu untergraben, und dadurch die Grundfeste der Staaten über den Haufen zu werfen.** Daß Kant alle Moral untergrabe, habe ich in den vorhergehen-

gehenden Hauptstücken bewiesen; daß er auch alle Religion und die Staaten über den Haufen werfen wolle, werde ich im folgenden beweisen. Was werden Sie nun wider dieses mein Urtheil sagen? werden Sie das sagen, was Sie wider das Urtheil des H. Stattlers gesagt haben, daß es nämlich **nirgends wo anders Grund habe, als in dem gröbsten Mißverständnisse Kantischer Stellen?** Aber diese Stellen, so sehr Sie sich auch haben angelegen seyn lassen, die Häßlichkeit derselben durch ihre Beredsamkeit zu vertuschen, haben Sie doch so dargestellet, daß ein jeder einsehen kann, Kants Wille sey, uns einen Knecht, der uns zu Dienste stehe, nicht einen Gott zu geben, den wir als unsern Urheber, und letzten Endzweck lieben, verehren, und anbethen müssen. Was für eine Moral wird nun die Kantische seyn, welche ohne Gott, ohne Gesetze, ohne ein höchstes Gut, ohne einem letzten Endzweck die Pflichten des Menschen bestimmet?

Kant, sagen Sie, stellt die Moralität, als den letzten und obersten Zweck unsers Daseyns auf — — Er schildert sie in ihrer ursprünglichen, und majestätischen Würde und Reinigkeit, in der sie von Jesus geprediget war, und sucht sie von allen Schlacken und Zusätzen, durch welche sie von Casui-

denn K. richtet die Moral Christi, nicht der Casuisten zugrunde.

suisten, und andern theologischen Schwärmern verunstaltet worden, zu säubern. Man muß, H. Metz! ein Licentiat von der ganzen Theologie seyn, um eine solche Lästerung zu wagen: es sind weder Casuisten, noch Theologen, sondern Christus selbst ist es, der gelehret hat, Gott sey das höchste Gut, der Anfang und das End aller Dinge, die Liebe gegen Gott und den Nächsten sey der Inbegrif aller Gesetze; und die Belohnung derselben sey das ewige Leben, die Anschauung Gottes, die vernünftige Glückseligkeit: diese sind die wesentlichen Hauptstücke der christlichen Moral; in allen weicht Kant von Christo ab, und dem ungeachtet muß die christliche, und Kantische Moral einerley seyn! Nein, H. Metz! Kant hat keine Moral, weil er keinen Gott hat, ohne welchen weder andere Gesetze, noch eine andere Moral, als die der Atheisten, möglich ist; weil er kein höchstes Gut, als das der Atheisten hat, nämlich eine Moralität, welcher bloß sinnliche Glückseligkeit entspricht. Wie sehr sich diese Kantischen Lehren den Lehren, nicht der Casuisten und Theologen, sondern der gesunden Vernunft, widersetzen; habe ich bisher hinlänglich bewiesen.

K. hat weder eine reine, noch unreine Religion;

159. Hierauf widerholt H. Metz §. 97. mit vieler Beredsamkeit, und lobt mit einer unerträg-

träglichen Zuversicht seine von mir schon widerlegten Hypothesen von einer Synthesis a priori, von apriorischen Begriffen Substanz Ursache rc. von der Unmöglichkeit, etwas von übersinnlichen Dingen zu wissen. Den Beweisen für das Daseyn Gottes, die Freyheit und Unsterblichkeit der Seele hat er nichts, als ein durchaus widersprechendes System entgegengesetzt; doch findet er nicht Worte genug, um dieselben herunter zu setzen, und den unvernünftigen Glauben Kants über alles zu erheben. **Die Religion**, sagt er, **auf einem solchen Fundamente** (wie der Kantische Glaube ist) **aufgeführt, ist freylich nicht ein Inbegriff von Statuten (willkührlicher Gebote eines fremden Willens) sie hat es weder mit Unterscheidungslehren der katholischen, noch der protestantischen Religion zu thun — — sondern sie ist — — eine reine moralische Religion, weil der Erkenntnißgrund ihrer Fundamentalwahrheiten selbst ein moralischer ist**, d. i. die Kantische Moralität. Nur zuviel, H. Metz! hat die Kantische Religion mit der christlichen, und mit allen so genannten geoffenbarten Religionen zu thun; denn sie will alle diese auf einmal begraben: um dieses aber zu bewirken, begräbt sie vor allem die natürliche Religion; denn **Religion** ist eine bestimm-

stimmte Art, Gott zu verehren; da Sie aber mit ihrem Kant keinen Gott haben, den Sie verehren müßten, sondern nur einen Dienstbot, der Ihnen die Glückseligkeit austheilen muß; so haben Sie auch keine weder reine, noch unreine Religion. In der That, wie können Sie mit einer natürlichen Religion prahlen, wenn Sie selbst bekennen, von der Gottheit, als der zu verehrenden Natur, durch die Vernunft gar nichts, weder theoretische, noch praktische Wahrheiten, zu wissen?

ne Gebote nnen nicht s Gebote r Gottheit trachtet erden.

Aber nicht so, erwiedert H. Metz: **nach der Kantischen Religion werden alle sittliche Gebothe der praktischen Vernunft, als eben soviele Vorschriften (*Praecepta*) der höchsten moralischen Intelligenz — der Gottheit — betrachtet, und zu beobachten befohlen, nicht zwar, als willkührliche, und an sich selbst zufällige Verordnungen (*Statuta*) eines fremden (göttlichen) Willens für sich selbst.** Das sagt Ihnen Kant, H. Metz! geben Sie uns aber die Ursache davon: **weil wir,** setzt er fort, **nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewältigen Willen das höchste Gut, nach dem zu streben, uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, dazu zu gelangen, hoffen können.**

Daß

Daß Ihr Gott nicht allmächtig sey, habe ich Ihnen §. 156. bewiesen: wo aber haben Sie bewiesen, daß er auch moralisch vollkommen, heilig und gütig seyn solle? vielleicht dort, wo Sie gesagt haben, daß er einen Wohlgefallen an der Moralität der Menschen nehmen muß? aber auch der erste Schurke nimmt einen Wohlgefallen an den Tugenden der Andern; er bleibt doch, was er war: ihr Gott ist schlechterdings gezwungen, Ihnen das gehörige Maaß von Glückseligkeit zu ertheilen; ist ein solcher gütig. Aber weiter: was haben Sie für ein höchstes Gut von ihrem Gott zu erwarten? Die sinnliche Glückseligkeit, sagen Sie; legt aber Ihnen das moralische Gesetz zur Pflicht auf, nach derselben zu streben? Sie sagen hier zwar ja; Sie widersprechen sich aber, weil Sie vorher gesagt haben, die ganze Moralität würde zugrunde gehen, wenn man auf die Glückseligkeit eine Rücksicht nähme. Es sey aber, wie Sie hier wollen, daß die Gesetze ihres freyen Willens diese Pflicht Ihnen auflegen; sind sie darum als Gebote der Gottheit zu betrachten? nein, H. Metz! denn diese Gesetze hangen gar nicht von der Gottheit ab, sondern die Gottheit hängt von denselben ab, indem sie denselben gehorchen muß.

H. Metz spricht Gott d. natürlich. Gesetze ab, wie Kant.

Die Philosophen machen einen Unterschied zwischen den natürlichen und eingesetzten Gesetzen Gottes; denn obwohl beyderley Gesetze von dem nämlichen Willen herkommen; so gehen sie doch in dem von einander ab, daß die ersten nothwendige, die zweyten zufällige, willkührliche Gesetze sind; daß die ersten durch die Vernunft, die zweyten durch die Offenbarung verkündiget worden sind. Auch H. Metz macht in der vorigen Stelle einen, aber ganz anderen Unterschied zwischen natürlichen, und eingesetzten Gesetzen; jene sind nach ihm wesentliche Verordnungen eines jeden freyen Willens, diese zufällige willkührliche Vorschriften eines fremden Willens, nämlich des göttlichen; jene nennt er nach Kant Præcepta, diese Statuta: Kant vertheidiget die Præcepta d. i. seine Imperative, welche, wie ich schon bewiesen habe, gar keine Gesetze sind, und verwirft die Statuta, d. i. die eingesetzten Gesetze Gottes, wie ich dieses von ihm in folgenden Hauptstücke zeigen werde; und H. Metz, dieser Licentiat in der Theologie, nimmt er sich um die eingesetzten Gesetze Gottes an?

Spricht er ihm auch die eingesetzten Gesetze ab?

Sehet, wie fein er sich hierüber ausdrücket! er läßt das Statutarische in der Religion, welches zur Erzeugung moralischer Gesinnungen taugt, als ein Mittel zu, einen hö-

heren

heren Zweck zu erreichen; weil er aber nicht bestimmen kann, **ob je in einem Momente unserer Existenz dieser Zweck (die Tugend, als ein Ideal der Vollkommenheit) erreicht werde;** so kann er auch nicht bestimmen, **ob wir jemals dieses Mittel ganz entbehren können.** Er könnte zwar dieses bestimmen, weil er schon bestimmet hat, daß wir dem Ideale der Heiligkeit immer näher und näher kommen werden, ohne es jemals zu erreichen; er will aber lieber sich widersprechen, als dasselbe bestimmen. **Das Statutarische** hingegen, **welches zur Erzeugung moralischer Gesinnungen nichts beyträgt,** verwirft er schlechterdings, und tadelt diejenigen, **welche das Statutenmäßige der Religion selbst zum Zwecke machen, und in der genauen Beobachtung desselben ihre ganze Religion setzen, wie leider! die Beobachtung von einem großen Haufen der Menschen beweist.** Aber, H. Metz! das Statutarische in der Religion besteht, selbst nach der von Ihnen gegebenen Erklärung, in den willkührlichen und zufälligen Vorschriften des göttlichen Willens; gibts nur unter diesen einige, die zur Erzeugung moralischer Gesinnungen nichts beytragen? und wenn es derer keine gibt, und keine geben kann; bin ich nicht schuldig alle genau zu beobachten,

um

um dadurch den von Gott selbst vorgelegten Zweck zu erreichen?

Diejenigen, die sie vertheidigen,

Hier kann sich H. Metz entschuldigen, er kann sagen: ich rede nicht von meinem Statutarischen in der Religion, sondern von dem Statutarischen **des großen Haufens der Menschen.** Sie reden also von den religiösen Vorurtheilen, Gebräuchen, Andächteleyen des Pöbels, der Unwissenden. Aber wer soll es Ihnen glauben? Sie reden von dem Statutarischen, welches in den freywilligen Vorschriften des göttlichen Willens besteht; hierin besteht das Statutarische des Pöbels nicht; Sie reden wider diejenigen, welche **die Kantische Philosophie verschreyen, als untergrabe sie alle Religion, weil sie der ihrigen das Verdammungsurtheil spricht, und weil dieser Deckmantel — oder Klagartikel das beste Mittel ist, den Pöbel in Schwärmerey zu setzen:** diese sind wiederum nicht die Unwissenden aus dem Pöbel, sondern diejenigen, welche die eingesetzten Gesetze Gottes, die freywilligen Vorschriften des göttlichen Willens, die Statuten, die Sie selbst sich nicht trauen offenherzig zu läugnen, mit einem Worte, welche die christliche Religion vertheidigen: diese **verstecken sich nicht hinter Consequenzen,** wie Sie es sagen; sie treten mit freyer Stirne hervor, und

be-

beweisen ihre Widersprüche, ihre Ungereimtheiten, und die auffallenden Sophistikationen, mit denen Sie auf den Fußstapfen Ihres grossen Lehrers die christliche Religion umzustürzen trachen.

Aber eben diese, sagen Sie, verstossen sich wider die Regeln der Logik: **denn ein System, das allererst die Frage aufwirft, und gelöst haben will, ob es einen Gott, und eine Religion gebe, damit bekämpfen wollen, daß man sich auf positive Religionen beruft (und ihre Statuta und Dogmen im crassesten Sinne nimmt), ist, um es glimpflich zu sagen: nichts mehr, als eine** *Petitio principii.* Nein, H. Metz! diejenigen, welche die christliche Religion vertheidigen, und das Kantische System eben darum verwerfen, begehen keine Petitio principii. Ich habe Ihnen im ersten Hauptstücke dieses Theils nach den Regeln einer ächten und allgemein angenommenen Kritik bewiesen, daß die christliche Religion wahr, und der Glaube der Christen an dieselbe vernünftig ist: der Kantische Idealism, den Sie vertheidiget haben, taugt zwar ihren verkehrten Sinn an den Tag zu legen, aber nicht die Begebenheiten, worauf die angeführten Beweise beruhen, zweifelhaft zu machen. Nun räsonnirn die von Ihnen angeführten Widersacher so: das Kantische System,

begehen nicht d. vorgeworfene Petitio principii.

stem, und die christliche Religion widersprechen sich einander in wesentlichen Dogmen, in Dogmen, nicht nach der aufgeklärten Auslegung Kants, wovon in folgenden Hauptstücke, sondern so angenommen, wie sie von Christo geoffenbaret worden sind, oder mit Ihnen zu sprechen, im **crassesten Sinne** angenommen: nun können zwey widersprechende Sätze, Systeme, oder was immer, nicht zugleich wahr seyn; das Kantische System und die christliche Religion können also nicht zugleich wahr seyn: nun aber diese ist wahr; jenes also falsch. Dieser Beweis, wie Sie sehen, ist keine Petitio principii; er ist ein indirekter, und zugleich vollständiger Beweis. Wollen Sie wider Gegner, die so räsonnirn, losziehen; so dürfen Sie die Frage, **ob es einen Gott, und eine Religion gebe**, nicht aufwerfen: diese Frage, welche von den Atheisten so oft aufgestellet worden, ist bey denselben schon aufgelöst, und durch die Prophezeyungen und Wunderwerke schon bewiesen. Sie müssen geradezu die Beweise derselben angreifen und widerlegen. Allein dies läßt sich durch ein System a priori so wenig thun, wie wenig sich die wirkliche Welt durch ein solches in eine bloß eingebildete verwandeln läßt. Dies ist zur Rechtfertigung der von Ihnen angeführten Gegner genug. Wider mich gilt ihr Einwurf gar

nicht:

nicht: denn ich habe das ganze System so, wie es von Ihnen dargestellet worden, geprüfet und bewiesen, daß die Hauptsätze desselben, welche Kant durch mehrere Widersprüche, die er begeht, auf unmögliche Hypothesen, auf unsinnige Wortverdrehungen, auf offenbare Sophistikationen gebauet hat, schlechterdings falsch sind: und ein aus solchen Sätzen zur ewigen Schand der menschlichen Vernunft zusammengestoppeltes System hat bey einem Licentiaten in der Theologie ein so großes Vermögen, daß er, ihm zur Liebe, den Gott der Christen, und ihre Religion hindansetzt!

Zwischen d. christlichen, und der unmöglichen Moral Kants gibt keine Harmonie.

160. Kant hat so wenig einen Gott und eine Religion, wiewenig Spinoza einen Gott und eine Religion gehabt hat; denn ein unmöglicher Gott ist kein Gott, und eine Religion ohne Gott ist keine Religion: daher sind im Kantischen Systeme Gott, Religion, Gesetz, Sittlichkeit, Tugend, Moral bloß leere, und, um die Welt zu verblenden, beybehaltene Worte. Dem ungeachtet hats, wie H. Metz schlüßlich bemerkt, Kantianer gegeben, welche, vergnügt mit Worten, und unbesorgt der dadurch bedeuteten Sachen, gesucht haben, die schönste Harmonie zwischen der Kantischen Moralphylosophie, und jener des Heilands im Evange-

lium herzustellen: Sie gestehen ein, sagt er, daß der Weg, den beyde einschlugen, um Moralität zu begründen, verschieden sey — daß der Heiland den religiösen Hang seiner Zeitgnossen benutzte, und von diesem den Weg zum Herzen nahm, um allda moralische Gesinnungen zu erzeugen — Kant im Gegentheile vom Herzen ausgehe — dasselbe zuvor mit den Lehren der Moral anzufüllen suche — um darauf die Uiberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion bauen zu können. Die Wege, die beyde einschlugen, sind wirklich himmelweit verschieden; denn Christus bauet seine Moral auf diese durch die Vernunft erkannten Grundwahrheiten: **Gott existirt: wir sind frey und unsterblich:** Kant hingegen bauet diese Wahrheiten auf eine eingebildete, und ohne Gott unmögliche Moralität: wer sieht aber nicht ein, daß Kants Weg irrig ist? Das habe ich in diesem Theile bewiesen; doch möchte ich von den Kantianern wissen, ob entgegengesetzte Wege auf das nämliche Ziel, auf die nämlichen Grundsätze führen können? ja, sagen sie, denn **die Liebe zu Gott und den Nächsten, welche Jesus zum obersten Regulativ des christlichen Wandels machet, kann keine pathologische (auf Neigungen gegründete) seyn, als welche sich**

nicht

nicht befehlen läßt: sondern sie ist eine praktische Liebe, d. i. eine Liebe aus Pflicht: mithin involvirt das Gebot des Heilands — liebe Gott, und den Nächsten — das Gebot der Vernunft, stets aus Pflicht oder aus Achtung für das Gesetz zu handeln, wie es Kant bestimmt hat. Sehet wiederum eine sophistische Wortspielerey: **Christus hat eine praktische Liebe gegen Gott und den Nächsten befohlen: nun ist Kants Achtung für das Gesetz eine praktische Liebe; Christus hat also Kants Achtung für das Gesetz befohlen.** Ist denn die Liebe Gottes und des Nächsten, und die Liebe des Gesetzes einerley Liebe, weil sie beyde praktisch sind? Dem ungeachtet will Christus eben so, wie Kant es zu wollen vorgibt, daß wir die Gesetze achten, und das erfüllen, was sie uns auflegen. Nun frage ich Kant: warum soll ich das Gesetz achten? da muß er verstummen, weil er nichts als das schöne Wort Gesetz hat: frage ich aber Christum, so antwortet er mir: weil das Gesetz der Wille Gottes ist, und dir ein ewiges Leben gewährt: o wie weit gehen diese Lehren von einander ab!

Gottloses Urtheil über d. Kantische, u. christliche Moral.

In diese Lehre der Kantianer läßt sich H. Metz nicht ein; **dem sey**, sagt er, **wie ihm wolle.** Er setzt aber hinzu: **So viel bleibt gewiß,**

daß Kant die Sittlichkeit in einer solchen Würde, Lauterkeit, und Erhabenheit dargestellet habe, daß weder die stoische, noch christliche Moral etwas besseres hierüber aufweisen kann. Ein Mönch rief einst in Gegenwart des H. Metz, der es §. 92. erzehlet, wider Kants Schriften aus: mit ihnen auf den Schinderskarren! könnte man nicht auch die Metzischen hinzusetzen? in der That muß man Licentiat nicht nur von der Theologie, sondern auch von der Philosophie seyn, um ein so gottloses Vergleichniß machen zu können. Aber höret ihn weiter: durch den Probierstein der Pflichten, sagt er, den Kant aufgestellet, wird die christliche Religionslehre am besten gegen ihre Feinde geschützt, die sie anklagen, daß sie nur von herrschsüchtigen Pfaffen eingeführt worden sey, um das Volk im Zaume zu halten. So sehr auch die übrigen Religionen eine solche Klage befürchten möchten, so wenig befürchtet sie die christliche Religion: diese ist durch das Blut der Martyrer, nicht durch die Herrschsucht der Pfaffen fortgepflanzet worden; sie bekennet offenherzig, daß ihr Königreich von dieser Welt nicht sey, und gebeut den ihrigen, daß der Größere unter ihnen wie der Kleinere seyn soll: wider ihre Feinde schützt sich also die christliche Religion von selbst, und

braucht

braucht keine andere Schützer. Jedoch wie schützt sie wider ihre Feinde der Kantische Probierstein der Pflichten, der kategorische Imperativ, das grosse Pflichtengebot? eben so, wie der Wolf die Schafe in der Fabel: er reißt alle Naturgesetze, worauf die christliche Moral gebauet ist, nieder; er schafft die bewährtsten Erkenntniß- und Beweisgründe derselben ab; er eröffnet zu den abscheulichsten, und für Staat und Religion gefährlichsten Maximen den Weg; und so ein erdichteres Unding muß die christliche Religion gegen ihre Feinde schützen! Ich übergehe die übrigen eckelhaften Lobsprüche, die H. Metz dem Kantischen Systeme ertheilet, und die grossen Vortheile, die er sich aus demselben für alle Wissenschaften verspricht, und frage: wo führt uns die Kantische Philosophie hin? H. Metz, der das Statutarische in der Religion mit Kant verwirft, weiß es; er will es aber uns nicht sagen: Kant selbst, der noch aufrichtiger ist, als er, wird es uns im folgenden Hauptstücke sagen.

Sechstes Hauptstück.

Von dem Zwecke des Kantischen Systems.

Kants Zweck ist die Zugrunderichtung der Religionen, u. Throne.

161. Aus Kants Systeme leuchtet der Endzweck desselben, Religion und Staat zu verheeren, so hell hervor, daß man blind seyn müßte, um es

es nicht zu sehen. Unter dem Vorwande, der menschlichen Vernunft ihre wahren Grenzen abzustecken, hat er allererst den Krieg wider die menschliche Vernunft selbst angefangen; denn er wußte aus dem Beyspiele der ihm vorgegangenen Freygeister nur zu sehr, daß man die christliche Religion vergebens angreift, so lang die Rechte der Vernunft fest bleiben. Diese nun umzustürzen, hat er die abscheulichsten, auch die der gemeinen Vernunft widrigsten Hypothesen aufgenommen, und aus denselben, als den evidentesten Grundsätzen alles gefolgert, was ihm nur gefallen hat. Los einmal von der unbequemen Vernunft hat er sich getrauet alles, was den Menschen am heiligsten war, Naturgesetze, Daseyn Gottes, Freyheit, und Unsterblichkeit der menschlichen Seele anzugreifen. Kein Unsinn ist so ungereimt, kein Widerspruch so häßlich, kein Trugschluß so schändlich, den er sich nicht erlaubt hätte, um diese Wahrheiten herunter zu setzen Und bey allem dem hat er im Deutschlande noch vor dem Jahre 1789, wie H. Reuß §. 14. erzehlet, soviele Vertheidiger dieser Pest, soviele Lehrer gefunden, die sich angelegen seyn ließen, dieselbe in ihren Schulen unter ihre Lehrlinge auszubreiten! Was kann ich von denselben anders halten, als daß sie, überrascht von der Neuigkeit der Lehre, und verblendet durch

Kants

Kants Verheißungen, besagte Wahrheiten durch sein System noch fester zu setzen, die Kantischen unlautern Absichten nicht eingesehen, und das versteckte Gift nicht vermuthet haben?

Kants Religion ist eine wahre Irreligion.

Als Kant gesehen hat, daß sein System von soviel Gelehrten in den Schutz genommen, ja sogar gelehret wurde, gab er im Jahre 1793 seine **Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft** heraus. In diesem Buche will er, dem Scheine nach, die natürliche Religion vertheidigen, in der That aber die natürliche, und alle so genannte geoffenbarte Religionen, insonderheit aber die christliche vertilget wissen. Ich habe §. 159. die Religion erkläret, sie sey eine bestimmte Art, Gott zu verehren, und bewiesen, Kant habe eben darum keine natürliche Religion, weil er keinen Gott erkennet, den er verehren sollte. Was thut nun Kant in diesem Buche, um den Schein, eine Religion zu haben, bey den Unwissenden zu behaupten? er ändert die Erklärung derselben; er sagt S. 216. **Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.** Seit wann sind aber unsere Pflichten göttliche Gebote? mit was für einem Rechte nennt er seine sinnlose Gesetze Gebote Gottes? daß sie für solche nicht können betrachtet werden, habe ich in dem angez. §. vollständig bewie-

sen

sen. Justinians Buch enthält Vernunftgesetze; enthält es eine objektive Religion? die Advokaten kennen die darin enthaltenen Gesetze; besitzen sie darum eine subjektive Religion? Die Religion bestimmt die Pflichten, die wir Gott unmittelbar schuldig sind: Kant erkennt weder Gott, noch die ihm schuldigen Pflichten; Kant hat also bloß das Wort **Religion**, in der That aber eine wahre **Irreligion**, welche er unter dem hochtrabenden Namen eines **allgemeinen ethischen Wesens**, eines **Reichs Gottes** zu erweitern sucht.

[...]ber die [...]ristliche [...]eligion be[...]nders ein[...]richtet.

Dieser seiner Erweiterung steht nichts so sehr im Wege, als die christliche Religion: daher wendet er alle seine Kunstgriffe, alle seine Bemühungen wider dieselbe an. Hätte ich dieses Buch dazumal gehabt, als ich von der Wahrheit der christlichen Religion gehandelt habe, so würde ich manches aus demselben an gehörigen Orten angeführt, und widerlegt haben. Da ich es aber erst nach Vollendung der vorhergehenden Hauptstücke bekommen habe; so will ich aus demselben nur soviel anführen, als es nöthig ist, die Welt mit dem Zwecke des Systems selbst bekannt zu machen. Kant hätte die christliche Religion nach seinem Systeme auf einmal über den Haufen werfen können; er hätte sagen können: **außer meiner Sinnlichkeit existirt nichts, und hat auch niemals was existirt,**

stirt, ein unbestimmtes Etwas ausgenommen; es gibt also keinen Christum, keine Apostel, keine Bücher, keine Sakramente, folglich auch keine christliche Religion: der Gott, den ich doch glauben will, hat mit der Welt, und mit den Moralitätsgesetzen gar nichts zu schaffen; er hat nur der Sittlichkeit der Menschen nachzuspähen, um denselben nach dem Tode einen proportionirten Grad von sinnlicher Glückseligkeit auszutheilen; er konnte also unmöglich Pflichten gegen sich, und eine Religion den Menschen vorschreiben: alle diese Beweise wären systemmäßig, und a priori. Allein Kant ist zu ehrlich; er will unsere eigene Sprache führen, und uns mit unseren Waffen selbst schlagen: sehet aber, wie.

Nach Kant ist das Judenthum keine Religion, u. mit dem Christenthume in keiner Verbindung,

162. Das Judenthum ist nach ihm S. 176. keine Religion, und mit dem Christenthume, dem es nur eine physische Veranlassung muß gegeben haben, in gar keiner wesentlichen Verbindung; und dieses behauptet er, ohnerachtet, daß in beyden der Glaube an den nämlichen Messias, die Beobachtung der nämlichen Sittengesetze, die Anbethung, und Verehrung des nämlichen Gottes befohlen wird. Dies haben, sagt er S. 238. die ersten Ausbreiter der Lehre Christi vorgegeben, um ihr unter ihrem Volke den Eingang

gang zu verschaffen: so klüglich aber auch dieses Verfahren war, so hat man doch unrecht, es für ein Religionsstück zu halten, daß ein jeder Christ ein Jude seyn müsse, dessen Messias gekommen ist; denn die Christen sind ja eigentlich an kein Gesetz des Judenthums gebunden. Es ist wahr, daß die Christen an die ceremoniellen Gesetze der Juden nicht gebunden sind; denn, wenn das Figurat selbst angekommen ist, so mußten nothwendig alle Figuren, die auf dasselbe deuteten, aufhören: sind sie aber darum an die übrigen Sittengesetze nicht gebunden?

[...]ebrichts an [...]er Authen-[...]citát den [...]üchern d. [...]lten,

Die Christen, sagt er weiter, müssen das ganze heilige Buch des jüdischen Volks, als göttliche für alle Menschen gegebene Offenbarung gläubig annehmen: nun setzt es eben mit der Authenticität dieses Buches — — viele Schwierigkeit; denn erstens war das Judenthum vom Anfange, und selbst dem schon ansehnlichen Fortgange des Christenthums ins gelehrte Publikum noch nicht eingetreten, d. i. den gelehrten Zeitgenossen anderer Völker noch nicht bekannt; und zweytens gibts nicht in allen Völkern Gelehrte, die der hebräischen Sprache (so viel es in einer solchen möglich ist, von der man nur ein einziges Buch hat) kündig sind; wie es doch deren zur

Si-

Sicherheit des auf dasselbe, nicht auf Übersetzungen, gegründeten Kirchenglaubens geben müßte. Hier treibt Kant Scherze, oder Possen; denn man kann unmöglich glauben, er wisse nicht, 1) daß die den Juden von Gott gegebene Offenbarung nur das jüdische Volk dazumal angegangen sey, und jetzt auch das christliche Volk, welches auf das jüdische geimpft worden ist, angehe: 2) daß es in dem jüdischen Volke selbst Gelehrte gegeben habe, welche für die Aufbewahrung und Unverfälschung des alten Testaments jene Sorge getragen haben, die man umsonst, und unvernünftig von Gelehrten der fremden Völker hätte begehren, oder erwarten können: 3) daß die jüdische Religion noch sechshundert Jahre vor Christi Geburt den Babyloniern, die das jüdische Volk sammt dem Könige, den Propheten und Priestern in die Gefangenschaft brachten, den Medern, und Persern, die dasselbe siebenzig Jahre darauf in die Freyheit setzten, den Griechen unter dem großen Alexander, und noch mehr unter Ptolomeus Philadelphus, der im Jahre 277 vor Christi Geburt die fünf Bücher Moyses ins Griechische übersetzen ließ, endlich auch den Römern selbst, mit denen sie ein Bündniß geschlossen hatten, bekannt war: 4) daß nebst dem alten Testamente auch die Periphrasen, der Thalmud, und andere Bücher in der hebräischen Sprache

exi-

existirn: 5) daß es endlich im christlichen Volke immer Gelehrte gegeben habe, und noch heut zu Tage gebe, die, der hebräischen Sprache kündig, für die genaueste Uibereinstimmung der Uibersetzungen mit dem Originale gesorgt haben, und noch sorgen. Kant führt also wider die Authenticität des alten Testaments offenbare Mährchen, nicht kräftige Gründe an.

. des neuen
estaments.

Eben so verfährt er S. 239. mit der christlichen Religion; er behauptet, daß, **obwohl die heiligen Begebenheiten derselben selbst unter den Augen eines gelehrten Volks öffentlich vorgefallen sind, dennoch ihre Geschichte sich mehr als ein Menschenalter verspätet hat, ehe sie in das gelehrte Publikum desselben eingetreten ist**: daher schließt er, **daß die Authenticität derselben der Bestätigung durch Zeitgenossen entbehren muß**: Wie beweist aber Kant diese seine Behauptung? Er braucht keine Beweise; sein ehrliches Wort muß dafür gelten, und ihn berechtigen, noch weiter zu behaupten, daß die christliche Religion **aus dem Munde des ersten Lehrers als eine, nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen sey**, und daß alles, was in den Büchern des neuen Testaments nebst den Sittengesetzen enthalten ist, lauter Zusätze **der Stifter der Gemeinden**

das Mora-
sche ist nach
m v. Chri-
, das Ge-
fenbarte v.
n Stiftern
r Gemein-
n.

den seyn, welche von den **Stiftern der Kirche** unter die wesentlichen Artikel des Glaubens aufgenommen worden sind. Der Stifter der Kirche ist Christus selbst, die Stifter der Gemeinden sind die Apostel, und ihre Nachfolger: wie beweist nun Kant, daß die Apostel die Lehre Christi nicht so, wie sie dieselbe aus dem Munde ihres Meisters empfangen hatten, sondern mit eigenen Zusätzen niedergeschrieben, und den Gemeinden ertheilet haben? daß sie, welche, auch ausgestreuet in die ganze Welt, doch in die Lehre, die sie im Namen Christi predigten, mit einander vollständig übereinstimmten, welche für dieselbe soviel mühsame Reisen, soviel Verfolgungen, Peinigungen, und den Tod selbst ausstehen mußten, lauter Betrieger gewesen seyn? oder sind die vorgegebenen Zusätze nach dem Tode der Apostel von ihren Nachfolgern, oder je einem andern gemacht worden? aber welche, wann, und von wem (S. §. 104.)? Kant meldet hierauf Glaubensartikel, die von den Concilien **mit Tradition, oder Auslegung** vermehret worden: dies ist eine Frage, welche einem Philosophen wider die h. Schrift gar nicht ansteht, sondern durch die h. Schrift selbst von den Theologen ausgemacht werden muß: es stehe aber, oder stehe nicht an; so rafft er doch alles zusammen, um auf den Trümern der christlichen Religion sein allgemeines ethisches Wesen aufzuführen.

163.

loß das Moralische der Vernunftglaube gehört zu der unsichtbaren Kirche K.;

163. Zu dieser Absicht unterscheidet er S. 223. in der christlichen Religion die natürliche von der geoffenbarten. Zu der natürlichen gehört nach ihm Gott gar nicht, sondern bloß das Moralische, d. i. die Sittengesetze, wovon sich ein jeder, auch ohne Offenbarung, durch die bloße Vernunft überzeugen kann: alles übrige gehört zu der geoffenbarten. In der natürlichen Religion gibts Geheimnisse der Vernunft; solche sind der Begriff von Gott, als dem moralischen Welturheber, die Freyheit und Unsterblichkeit der Seele, welche Geheimnisse den Menschen vermittelst des Gesetzes von der Vernunft selbst geoffenbaret werden. Was Gott an sich sey, sagt er S. 199, können wir nicht wissen, und es liegt uns auch nicht daran, etwas zu wissen. Wir müssen die göttliche Natur nur in Beziehung auf unser moralisches Wesen, nur in so fern der Begriff derselben an moralischen Gesinnungen für uns fruchtbar ist, denken, und annehmen. Nun ist nach dieser Beziehung **der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels, und der Erde, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber; 2) an ihn den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer, und moralischen Versorger desselben;** 3)

an

an ihn den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze. d. i. als gerechten Richter. Gegen diesen Gott, sagt er S. 217. sind wir keine besondere Pflicht schuldig, und die Ehrfurcht selbst, die die Menschen gegen ihn hegen, ist keine besondere Handlung der Religion, sondern bloß eine religiöse Gesinnung, die bey jeder pflichtmäßigen Handlung statt haben muß. Dieser so ausgerüsteten Religion kömmt die besondere Eigenschaft der wahren Kirche, die Allgemeinheit (Universitas distributiva) zu; denn ein jeder Mensch ist an dieselbe durch seine eigene Vernunft verbunden. Weil aber diese allgemeine Kirche unsichtbar ist, und keine eigentliche Diener hat (denn ein jeder bekömmt seine Befehle unmittelbar vom höchsten Wesen); so ist eine allgemeine Vereinigung der Menschen (omnitudo collectiva) in eine allgemeine sichtbare Kirche nothwendig: weil sich aber dieses wiederum von selbst nicht thun läßt; so ist nach ihm S. 121. die **Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen, und zum Behuf derselben nöthig, welche dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschliessen, durch die Vernunft zur Aufgabe, und zur Pflicht gemacht wird.**

Diese sichtbar zu machen, ist die Errichtung einer moralischen Gesellschaft nöthig.

Diese

Eigenschaften dieser Gesellschaft.

Diese Gesellschaft, welche von Kant eine **ethische**, oder auch **ethischbürgerliche Gesellschaft** genannt wird, stell nun S. 134. die **wahre (sichtbare) Kirche, das moralische Reich Gottes dar**: denn ihr gebührt 1) die **Allgemeinheit, folglich numerische Einheit**; weil sie **auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen**: 2) **die Beschaffenheit, d. i. die Lauterkeit**, weil ihre Vereinigung bloß **unter moralischen Triebfedern (gereiniget vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerey)** geschieht: 3) **Das Verhältniß unter dem Princip der Freyheit**, nicht nur **das innere Verhältniß ihrer Glieder unter einander**, sondern auch das **äußere der Kirche zur p o l i t i s c h e n M a c h t**: 4) **Die Modalität, d. i. die Unveränderlichkeit ihrer Konstitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit, und Umständen abzuändernden zufälligen** Administrations-**Anordnungen. (Also unter ursprünglichen einmal, gleich als durch ein Gesetzbuch, öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen, nicht** wie gewöhnlich in den Logen) **willkührlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität** man-

mangelt, zufällig, dem Widerspruche aus-gesetzt, und veränderlich sind): 5) (Setze ich aus der S. 282. hinzu) **die Gleichheit, denn die Vereinigung der Glieder zu einem ethischen Körper muß nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter sich, und des Antheils an allen Früchten des Moralisch-guten** bewirkt, und fortgesetzt werden. Sehet, wie schön Kant, aus der christlichen Religion die natürliche abgesondert; und wie bündig, aus dieser eine allgemeine Loge von Illuminaten gefolgert hat! Aber weiter.

der unsichtbare Gottesdienst &c. muß durch was sichtbares repräsentirt werden.

In dieser Kantischen Kirche gibts keine Beamte (Officiales); denn **der wahre (moralische) Dienst Gottes** (wie er sich S. 280. ausdrücket), **den Gläubige, als zu seinem Reiche gehörige Unterthanen, nicht minder aber auch (unter Freyheitsgesetzen) als Bürger desselben zu leisten haben, ist, wie dieses selbst, unsichtbar, d. i. ein Dienst der Herzen, und kann nur in der Gesinnung der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote, nicht in ausschließlich für Gott bestimmten Handlungen bestehen.** Dem ungeachtet muß dieser innere Dienst durch **etwas sichtbares repräsentirt** werden, um unsere Aufmerksamkeit auf denselben zu erwecken,

und zu unterhalten. Dazu hat Kant vier sinnliche Mittel ausgefunden, welche sich auf die Absicht gründen, das Sittlichgute zu befördern, nämlich 1) das **Privatgebet**, um die sittlichen Gesinnungen in uns zu erwecken; 2) das **Kirchengehen**, um die sittlichen Gesinnungen in öffentlichen Zusammenkünften, die an dazu gesetzlich geweihten Tagen gehalten werden müssen, einander laut mitzutheilen und dadurch das Sittlichgute auch äußerlich auszubreiten; 3) **die Aufnahme und Belehrung** der neueintretenden Glieder, um dadurch die Gesellschaft fortzupflanzen; 4) die **Communion**, um durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit die Vereinigung der Glieder zu einem ethischen Körper zu erhalten. Zur Verrichtung so wichtiger Pflichten läßt Kant S. 123. zu, daß seine Weltreligion **einer Dienerschaft** (ministerium) **d. i. Lehrer bedarf:** wenn er aber sich nicht vorgenommen hätte, derselben ihre Vorsteher abzusprechen, so hätte er auch einen Großmeister vom Stuhl, Sekretäre, Schatzmeister, Thürhüter, und andere hinzusetzen können.

Was will also Kant?

Aus der angeführten Lehre ist sehr leicht zu ersehen, 1) daß Kant gar keinen Gott hat, weder im physischen, noch in moralischen Verstande; nicht in physischen; weil sein Gott kein wirklicher Schö-

Schöpfer, folglich auch kein wirklicher Erhalter Himmels, und der Erde ist, nicht in moralischen, weil sein Gott kein Gesetzgeber ist, und an sittlichen Gesetzen keinen Antheil hat: das erste folgt aus seiner Kritik der reinen, das zweyte der praktischen Vernunft. Behält er dem ungeachtet das Wort **Gott**, oder, wie er sagt, den Begriff Gottes; so thut ers, weil er diesen Begriff für sehr fruchtbar hält, nicht die Tugenden zu befördern, sondern die unbehutsame Welt zu betriegen. 2) Daß Kant gar keine Religion hat, eben darum, weil er keinen Gott hat; denn erkennte er einen Gott als Schöpfer, Erhalter, und Regierer der Welt; so könnte er unmöglich die natürliche Verbindlichkeit der Menschen versehen, ihn zu lieben, zu verehren, anzubethen, an ihn zu hoffen, in den Nothdürften ihn anzurufen u. s. w. allein Kant läugnet alle diese Pflichten, und wenn er eine Ehrfurcht gegen Gott, die bey jeder pflichtmässigen Handlung statt haben muß, zuläßt; so scherzt er, indem man diese nach ihm dem Gesetze, und nicht Gott schuldig ist. 3) Daß Kant unter dem Namen einer allgemeinen Kirche eine allgemeine Loge, und zwar von Atheisten errichten möchte, welche mit dem süssen Worte **Tugend, Sittlichkeit** im Munde, dem ganzen Greuel stif-

ten sollten, den man vor kurzem im Frankreich gesehen hat.

e Ausle- in der fenba- ig ist die ietende rnunft Gelehr- ;

164. Was sagt nun Kant von der christlichen Religion, als einer geoffenbarten? es ist leicht zu vermuthen, daß er diese geradezu verwirft: ich will daher hier nur kurz zeigen, wie, und warum. Der Offenbarungsglaube der Christen ist nach ihm S. 234. ein **statutarischer Glaube**, beruht auf Geschichten, und muß, eben so, wie diese, der Oberhut der Gelehrten anvertrauet worden seyn: daher muß auch die Gelehrsamkeit in der Glaubenslehre den Vortrapp, nicht den Nachtrapp ausmachen. Wenn ich in dem ersten Hauptstücke dieses Theils bewiesen habe, daß der Glaube der Christen vernünftig ist; so habe ich nach den Regeln der Kritik vorher bewiesen, daß die Bücher, worauf er gegründet ist, ächt, und glaubwürdig sind; dies muß ein jeder, und mit einer jeden Geschichte thun, wenn er nicht Mährchen anstatt der wahren Begebenheiten blindlings glauben will; die Gelehrsamkeit muß also der Offenbarungslehre vorhergehen. Kant meynt aber nicht so; er behauptet S. 236. daß die Gelehrten **Aufbewahrer, und Ausleger** der Offenbarungslehre seyn, und daß die allgemeine Menschenvernunft **das oberste gebietende Princip** sey, nach welchem sie ausgelegt werden muß.

Das

Das kann nur Kant fodern, der mehr weiß, als Gott, weil er keinen hat: aber die Gelehrten, die einen Gott erkennen, wollen nur wissen, ob Gott dieses, oder jenes geoffenbaret habe, dann glauben sie es auf das Wort Gottes, es sey, daß sie es durch die Vernunft begreifen, oder nicht (S. §. 101.) Es ist also falsch, daß die Gelehrten überhaupt die Aufbewahrer, und Ausleger der geoffenbarten Lehre seyn; diese hat Christus seiner Kirche anvertrauet, und diese Kirche, gestützt auf den von ihm versprochenen Beystand, bewahrt sie auf, und legt sie aus, so, daß die Pforten der Hölle wider dieselbe bisher nichts vermocht haben, und auch künftighin nichts vermögen werden: ob es aber in dieser Kirche Gelehrte gegeben habe, und noch gebe, lasse ich Kant entscheiden; daß es aber in derselben keine Kantianer gebe, noch geben könne, das entscheide ich mit vollständiger Gewißheit.

Aber sehet, wie Kant die Geheimnisse der katholischen Religion (denn wider diese gehen eigentlich seine Bemühungen), nicht nach dem crassesten Sinne der katholischen Kirche, sondern nach seiner gebietenden Vernunft ausleget. Obwohl der Mensch nach ihm, nicht einmal durch einen ins Unendliche gehenden Progressus, zu der ganzen moralischen Vollkommenheit gelangen kann, dem unge-

nach dieser ist der einge borne Sohn Gottes da Wort We de, ein Ideal

ungeachtet stellt er sich S. 61. **die Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit** vor, und sagt: **dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her, die Idee desselben geht von seinem Wesen aus: er ist so fern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingebohrner Sohn, das Wort (das Werde) durch welches alle andere Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist.** Ich sehe zwar zwischen dem Ideale der vollkommenen Menschheit und dem Wort (Werde) keine Gemeinschaft; doch muß der eingeborne Sohn Gottes beydes seyn. Von diesem Ideale sagt weiter Kant, daß er den Menschen von der Vernunft selbst zur Nachstrebung vorgelegt werde, und, da die Menschen Urheber desselben nicht sind, man mit Wahrheit sagen könne, **daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sey, daß es die Menschheit angenommen habe.** Aber wie können wir uns das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit denken? **Nicht anders**, sagt Kant S. 69. **als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beyspiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch,** obwohl

durch

durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. Wenn mich Kant auf seine Redlichkeit nicht versicherte, daß dieses Ideal vom Himmel zu ihm herabgekommen, und an ihm Mensch geworden ist; so wollte ich sagen, daß er es aus den Evangelien entfremdet habe: dies aber ist nicht möglich, weil er von Christo nicht einmal weiß, ob er wirklich auf Erde gewesen sey. Denn

Christus bloßer Mensch.

Wäre, sagt er S. 72. ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnte Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, und Lebenswandel das Beyspiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte —— so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen —— ob zwar dadurch eben nicht schlechthin verneinet würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch seyn könne. Jetzt freuets mich, daß Kant von Christo nichts weiß; sonst würde er mit den Pharisäern ihn einen Betrieger geheißen, und gesagt haben: du, indeß du ein Mensch bist, machst dich zu einem Gott!

Gott! Aber warum sollte Christus auf die Welt gekommen seyn? um die Erbsünde zu vertilgen? aber diese ist nach Kant S. 37. ein Unding: um Gott dem Vater Genugthuung für unsere Sünden zu leisten? aber die Sündenschuld ist nach ihm S. 89. eine allpersönliche Schuld, welche auf einen andern nicht kann übertragen werden: um das sichere Mittel der Rechtfertigung den Menschen kund zu machen? aber dieses ist nach ihm S. 246. so geheimnißvoll, daß es uns Gott höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin für uns nur das Praktische, nicht aber das Theoretische verständlich ist, offenbaren könnte. Wenn also die Zwecke, um welcher willen Christus auf die Welt muß gekommen seyn, wie er meint, ganz verschwinden, so ist kein Wunder, daß er Christum nicht anders kenne, als problematisch.

die h. Dreyfaltigkeit drey Worte, nicht drey Personen.

Doch kennt Kant die von Christo geoffenbarte heilige Dreyfaltigkeit: Gott, sagt er S. 206, ist die Liebe: in ihm kann man den liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, so fern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind) den Vater; ferner, der in ihm, so fern er sich in seiner alles erhabenden Idee der von ihm selbst gezeugten, und geliebten, dem Urbilde der Menschheit darstellet, seinen Sohn, endlich auch, so

fern

fern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Uibereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist verehren. Soviel ich diese geheimnißvolle Rede verstehe, so ist nach Kant die Liebe der Vater, das Wohlgefallen der Sohn, die Bedingung der Sittlichkeit der heilige Geist. Ich darf nach ihm alle drey anrufen, aber nicht als drey von einander unterschiedene Personen, weil der Unterschied der Personen den Unterschied der Wesen ausmachen muß. Hier haben wir an Kant einen Arianer, einen Socinianer, einen Pelagianer, und was wir immer wollen, denn was kann ein Atheist nicht seyn? alles; nur was gutes nicht.

Nach K. gibts keine Pflichten gegen Gott (folglich auch keinen Dienst Gottes.)

165. Der wahre (moralische) Dienst Gottes, sagt Kant S. 280, den Gläubige, als zu seinem Reiche gehörige Unterthanen, nicht minder aber auch (unter Freyheitsgesetzen) als Bürger desselben zu leisten haben, ist, so, wie dieses selbst, unsichtbar, d. i. ein Dienst der Herzen, und kann nur in der Gesinnung der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote, nicht in ausschließlich für Gott bestimmten Handlungen bestehen. Ich frage aber Kant: gibts

Pflich-

Pflichten gegen Gott, die wir nebst den Pflichten gegen uns, und andere als göttliche Gebothe erfüllen müssen? nein, sagt er S. 138; denn **es ist schlechterdings unmöglich, Gott auf andere Weise** (als durch Erfüllung der Pflichten gegen uns, und andere) **näher zu dienen, weil sie** (die Menschen) **doch auf keine andere, als bloß auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken, und Einfluß haben können.** Ein Mensch kann dem andern seine Gesinnungen von Hochachtung, von Ehrerbietigkeit, von Dankbarkeit, von Unterwirfigkeit bezeigen; ist es möglich, daß er soviel gegen das höchste Wesen, welches von sich selbst bestimmet ist, alles zu erkennen, was nur erkennbar ist, nicht bezeigen könne? Kant konnte sich also jene Ursache ersparen, und tüchtiger systemmäßig so sagen: Gott ist nicht das höchste Gut; er ist weder der Urheber, noch der letzte Zweck; wir sind also ihm weder Liebe, noch Verehrung, noch Anbethung, mit einem Worte nichts schuldig: allein in diesem Falle hätte er auch bekennen müssen, gar keinen Dienst Gottes zu haben; denn er dienet sich, und den andern, nicht aber Gott, der nach ihm selbst kein Urheber der Gesetze ist. Kant will nur einen unsichtbaren Dienst Gottes; aber eben der seinige kann nicht ganz unsichtbar seyn; denn es gibt bejahende Gesetze gegen uns,

und

und andere, welche nicht durch Gesinnungen, sondern durch äußerliche Thaten müssen erfüllet werden. Allein Kanten ist an dem Dienste Gottes so wenig Ernst, wie wenig es ihm an dem Daseyn desselben ist, er will nur das Wort behalten, um ohne Aergerniß den wahren Dienst Gottes abzuschaffen.

Bekenntn[illegible] der kath[illegible] schen Kir[illegible]

Die Verehrung Gottes (cultus) ist eigentlich von dem Dienste Gottes unterschieden; jene besteht in Handlungen, wodurch die Vollkommenheit Gottes anerkannt, und kund gemacht werden, und ist entweder innerlich, oder äußerlich; dieser besteht in äußerlichen Handlungen, welche die Aufrechthaltung, und Beförderung der innerlichen, und äußerlichen Verehrung Gottes zum Gegenstande haben; dergleichen sind die Sakramente, das Meßopfer, die Predigten, die Christenlehre, die öffentlichen Gebether u. s. w. Die katholische Kirche, durch die h. Schrift vollständig überzeugt, bekennet, daß die Sakramente von Christo zur Heiligung der Menschen eingesetzt worden sind; daß die dabey obwaltenden Cäremonien, und überhaupt alle kirchliche Gebräuche, und Observanzen dahin zielen, in den Menschen Hochachtung gegen alles, was Gott anbelangt, und fruchtbare moralische Gesinnungen zu erzeugen; daß die Gebether, wenn sie mit den gehörigen Bedingungen

ver-

verrichtet werden, zwar nicht für sich selbst, sondern wegen der Verheißungen Gottes, hinlängliche Mittel sind, Gnaden von Gott zu erhalten: aber die nämliche Kirche bekennet auch, daß die Theilnehmenden an die Sakramente, wenn sie eine wahre Reue des vorigen schlechten Lebenswandels, und einen ernsthaften Vorsatz, denselben zu bessern, mit sich nicht bringen, anstatt des Heils eine ewige Verdammung sich zuziehen; daß alle kirchliche Cäremonien, Gebräuche und Observanzen für diejenigen, die dadurch zu moralischen Gesinnungen, und zu einem christlichen Lebenswandel nicht aufgemuntert werden, eitel und unnütz seyn; daß das Glauben, Bethen, Fasten und was immer, ohne die Liebe, die die Mutter aller Tugenden und guter Werke ist, ein Nichts, und ganz fruchtlos sey. Sehet nun, wie der ehrliche Kant die besten Lehren verdollmetschet, um die katholische Kirche anzuschwärzen.

K. verwirft alles, was Christus geoffenbaret hat, als Statutarisch:

Der Glaube der Christen an die von Christo geoffenbarten Geheimnisse, und eingesetzten Gesetze ist nach ihm S. 234 statutarisch, und S. 345 eben darum, weil er nicht allgemein ist, ein **Religionswahn**, dessen Befolgung ein **Afterdienst** ist, woraus er den Grundsatz zieht: **alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch zu thun vermeynt, um Gott gefällig**

zu

zu werden, ist bloßer Religionswahn, und Afterdienst Gottes. Leidet aber der gute Lebenswandel gar nicht, wenn ich Gott ins Gesicht sage: **du lügst, weil ich das, was du sagest, nicht begreife: darum will ich auch dir nicht gehorchen?** Ist die christliche Religion nicht für alle Menschen geoffenbaret, und in die ganze Welt verkündiget worden? muß sie falsch seyn, oder unbestraft verworfen werden können, weil sie von so vielen, die eben so, wie die Kantianer, mehr ihre Leidenschaften, als ihre eigene Vernunft anhörten, entweder nicht angenommen, oder hernach weggestossen worden ist? **Von dem Opfer der Lippen an,** sagt Kant S. 248. **bis zu dem der Naturgüter, ja bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person (in Eremiten- Fakir- oder Mönchsstande) bringt der Mensch alles, nur nicht moralische Gesinnungen Gott dar.** Wer wird aber auf sein Wort glauben, daß derjenige, der dem Rathe Christi folget, und alles aufopfert, um Gott desto freyer zu dienen, keine gute Gesinnungen hege, keinen guten Lebenswandel führe? Er sagt S. 252., **der Wahn durch religiöse Handlungen des** *Cultus* (d. i. durch die Sakramente der Taufe, der Busse, des Altars, welche nach ihm zwar wichtige, aber unfruchtbare Cäremonien sind) **etwas in Ansehung**

seine Beweise sind häßliche Benennungen und Verläumdungen.

der

der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; so, wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeinten Umgang mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerey: seine Ursache von allem dem ist, weil solche Handlungen **ein jeder Mensch thun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch seyn darf.** Es ist wahr, daß diejenigen, welche ohne die gehörigen Bedingungen an die Sakramente Theil nehmen, und dadurch einen Umgang mit Gott zu haben vermeinen, dennoch glauben, durch solche Handlungen vor Gott gerechtfertiget zu werden, Abergläubige, oder auch Schwärmer seyn; aber solche werden auch von der katholischen Kirche verdammet. Eben so werden von der nämlichen Kirche auch diejenigen verdammet, welche, entweder beseelet von moralischen Gesinnungen, in dem Wahne sind, durch ihre Observanzen **auf Gott zu wirken**, und in sich selbst **die Gnade Gottes hervorzubringen**, oder sich ohne moralische Gesinnungen bloß auf Formeln, auf Observanzen, auf Glaubensbekenntnisse verlassen: wozu wirft also Kant S. 258 solche Fehler der katholischen Kirche vor? Dieser ihr einziger Gegenstand und Wunsch ist der gute Lebenswandel ihrer Bekenner; zu dem schärft sie denselben die

Beob-

Beobachtung aller göttlichen Gesetze, sie seyn natürlich, oder eingesetzt, weil sie weiß, daß man, ohne den Willen Gottes im allen zu erfüllen, ihm nicht wohlfällig seyn kann: warum schreibt ihr also Kant S. 259. ein Fetischmachen *) zu, gleichsam als wenn sie lehrete, die Beobachtung der geoffenbarten Gesetze sey der Beobachtung der Naturgesetze vorzuziehen?

Das Pfaffenthum, sagt Kant S. 260. **ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statuarische Gebote, Glaubensregeln, und Observanzen die Grundlage, und das Wesentliche desselben**

*) Fetische ist ein Nennwort, womit die Negern in Afrika ihre Gottheiten, und die denselben geweihten Dinge bezeichnen. Die Dinge, die von den dazu bestimmten Personen den Göttern geweihet, oder nach ihrer Redensart fetisch gemacht werden, sind Vögel, Fische, Knochen, Hundsköpfe, Ochsenhörner, Tigerklauen, Steine, Scherben von Töpfen rc. Diese Heiligthümer, oder Götzen tragen die Negern um den Leib, und glauben, dadurch unverwundlich zu werden, oder sie vergraben sie unter ihre Hütten, damit der Teufel nicht hineinkomme. S. deutsche Encyclopedie, Wort Fetische. Mit was für einem Rechte Kant der katholischen Kirche diese abgöttischen Schwärmereyen vorwerfe, lasse ich die gescheute Welt urtheilen.

ben ausmachen. Glücklicher Weise existirt ein solches Pfaffenthum, und ein solcher Fetischdienst in keiner christlichen Kirche, am wenigsten aber in der Katholischen; Kant selbst, der in der christlichen Religion geoffenbarte Gesetze, aber auch Naturgesetze anerkennet, ist Zeuge davon. Er sagt weiter, daß in der katholischen Kirche der Clerus herrsche; es ist aber eine bloße Verläumdung; denn es herrscht wirklich Christus, zu dessen Kirche der Clerus selbst nicht gehören würde, sobald er von der Lehre desselben abwiche. Der Glaube an geoffenbarte Wahrheiten ist nach Kant ein Wahnglaube: dies vorausgesetzt folgt von selbst, daß auch der Glaube an Geheimnisse, und an Gnadenmittel nach ihm ein Wahnglaube seyn müsse. Aber warum rechnet er diesem seinen Wahnglauben auch den Glauben an Wunderwerke zu? Diese gründen sich ja auf die Zeugnisse der Andern, und das Fürwahrhalten, welches sich auf Zeugnisse gründet, heißt nach ihm Wissen (S. §. 113.); warum sagt er nicht, daß wir die zur Bestättigung der christlichen Religion gewirkten, und in ächten Büchern aufbewahrten Wunderwerke wissen? Dies fodere ich von ihm vergebens; er hat sich zum Meister der Worte errichtet, und braucht sie bald in einer, bald in der andern Bedeutung nach seinem Belieben. Er weiß viel von

Wun-

Wunderwerken, aber nicht von denen die in diesem Leben geschehen sind; sondern nur von denen, die nach dem Tode im zukünftigen Leben geschehen werden: denn er weiß, daß Gott für die Verstorbenen die physischen Naturgesetze lenken muß, um denselben in jedem Momente ihres Daseyns den proportionirten Grad von sinnlicher Glückseligkeit auszutheilen. Nur Schade, daß wir bisher, wo nach ihm schon unendliche Menschen gestorben sind, eine solche Lenkung noch nicht gesehen haben.

Er schonet nicht einmal dem Gebete des Herrn.

Unter dem Vorwande, eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft festzusetzen, hat Kant alles zusammengeraft, was die Freygeister wider die christliche, und was die Ketzer wider die katholische Religion jemals gesagt haben; ich würde daher nie ein End machen, wenn ich seine tausendmal widerlegten Ungereimtheiten herführen und widerlegen wollte: dieses zu thun, überlasse ich die Sorge den Theologen, welche es nicht besser ausrichten werden, als durch ein bloßes Verzeichniß der darin enthaltenen Irrlehren, und der in vorigen Zeiten angeführten Widerlegungen. Dem ungeachtet will ich hier noch Kants Lehre über das Gebet des Herrn melden: **das Beten**, sagt er S. 284. **ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das**

 kei-

keiner Erklärung bedarf. Ich weiß, daß Gott meiner Erklärung nicht bedarf; ich weiß aber zugleich, daß ich aus Leib und Seele bestehe, und daß ich nach beyden meinen Bestandtheilen meine Abhängigkeit, und Unterwürfigkeit gegen ihn bezeigen muß; ich weiß, daß meine inneren Gesinnungen, wenn sie mit gehörigen äußerlichen Zeichen nicht unterstützt werden, sehr leicht verschwinden; ich weiß, daß ich mein inneres Vertrauen zu Gott auch den anderen Menschen kund machen soll. Kant fodert, daß in seiner Loge die innerlichen moralischen Gesinnungen durch sinnliche Mittel angedeutet, und bey andern befördert werden; warum will er ein solches der christlichen Kirche nicht gestatten, welche von dem Herrn selbst unterrichtet worden ist, wie sie zu Gott beten solle? Ja wohl, sagt Kant S. 286. **der Lehrer des Evangeliums hat den Geist des Gebetes ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche aber dieses, und auch sich selbst (als Buchstaben) entbehrlich macht.** Wenn dieses Gebet, und die Formel desselben entbehrlich gewesen wären, so würde Christus keins von beyden gelehret haben; jedoch warum sind sie beyde entbehrlich? weil das Gebet des Herrn, antwortet er, **keine eigentliche Bitte um Etwas, sondern bloß einen Wunsch enthält, der, wenn**

er ernstlich (thätig) ist, seinen Gegenstand (ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden) selbst hervorbringt. Ob es so sey, lasse ich denjenigen entscheiden, die das Gebet des Herrn wissen, und die Worte verstehen.

Aus der Abschaffung aller Religionen verspricht sich Kant Freyheit und Gleichheit:

166. Was ich bisher aus diesem Kantischen Buche angeführt habe ist mehr, als hinlänglich zu einem Beweise, daß Kant nichts so sehr wünsche, als die christliche Religion aus dem Wege zu räumen: was hofft er aber daraus für wichtige Vortheile? **der erniedrigende Unterschied**, sagt er S. 170, **zwischen Layen und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freyheit.** Wird aber dadurch auch der Unterschied zwischen Landesfürsten und Unterthanen, zwischen dem adelichen und unadelichen Stande aufhören? natürlicher Weise; denn die Religionsgenossen Kants müssen in ihrer allgemeinen Kirche das Verhältniß der Gleichheit nicht nur unter einander, sondern auch zu der politischen Obrigkeit beybehalten (S. §. 163.). Es wird also auf diese Weise eine Anarchie entstehen: das nicht, antwortet Kant in der vorigen Stelle, **weil ein jeder zwar dem (nicht statutarischen**, also auch nicht landesfürstlichen) **Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt** (eben da ist die

Anarchie, wo ein jeder Gesetzgeber, und kein Unterthan ist), **das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltbeherrschers ansehen müß** (dies ist in seinem Systeme unmöglich, denn nach ihm ist die Vernunft die Gesetzgeberin, nicht der Wille Gottes, der mit den Gesetzen nichts zu schaffen hat), **der alles unter einer gemeinschaftlicher Regierung** (der noch zuerrichtenden allgemeinen Loge) **unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet** (bisher sind nach Kant unendliche Jahrtausende verstrichen, und Gott hat noch nicht alle die Menschen unter eine Regierung in einem Staate verbunden, und konnte sie auch nicht verbinden, weil alles nach dem Causalitätsgesetze nothwendig geschieht; wird er wohl jetzt auf Kants Vorschlag sie verbinden)? **welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellet und vorbereitet war.** Wer wird die Frechheit dieses Propheten nicht verabscheuen, der behauptet, die christliche Kirche hätte den Weg zu seiner allgemeinen Loge von Atheisten vorbereitet? **Das alles**, setzt er fort, **ist nicht von einer Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut;** dieses ist wahr; denn die Revolutionen können zwar die Thronen umstürzen, die Scep-

ter zertrümmern, und die Könige ermorden; sie können auch die christliche Religion in die Enge treiben, aber sie vertilgen können sie nicht, weil sie ein Werk Gottes ist, der ihr seinen Beystand bis ans End der Zeiten versprochen hat. Kant erwartet den Uiberschritt zu der vorgeschlagenen neuen Ordnung der Dinge von seiner unvernünftigen Vernunftreligion; ist er aber darum ein Feind von den Revolutionen? gewiß nicht; **denn**, schließt er dort, **was Revolutionen betrift, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung** (gewiß nicht Gottes, sondern seiner Jakobiner) **überlassen, und lassen sich nicht planmäßig, der Freyheit unbeschadet, einleiten.** Er weiß nämlich einen Revolutionsplan ausdrücklich zu empfehlen, ohne die Freyheit zu beschädigen (denn er hat allerley Freyheiten, nur die wahre nicht); er enthält sich aber bisher einer solchen geraden und offenbaren Empfehlung bloß deswegen, weil er die Landesfürsten fürchtet, die ihm, wenn er zum Aufruhr laut schrie, scharf strafen würden: ist aber auch das, was er saget, nicht hinlänglich, dieselben zu ihrer Sicherheit, und der ihnen anvertrauten Staaten aufzuwecken, und aufzumuntern?

Der

der Umsturz aller Religionen, und weltlicher Obrigkeiten ist also sein einziger Zweck.

Der Zweck also, den Kant mit seinem Systeme beabsichtiget hat, ist der Umsturz aller Religionen, und aller weltlichen Obrigkeiten, um auf die Ruinen derselben die unsinnige und schaudervolle Freyheit und Gleichheit der Jakobiner aufzuführen. Diesen seinen Zweck hat er in dem obbenannten Buche der Religion so deutlich angedeutet, daß man völlig blind seyn müßte, um denselben zu versehen. Dieses Buch war zwey Jahre vor der Metzischen Abhandlung heraus; H. Metz rühmt sich, alle Kantische Schriften gelesen zu haben; er verwirft eben so, wie Kant das Statutarische in der Religion, und die Dogmen der Christen im crassesten Sinne genommen; ist es zu vermuthen, daß er dasselbe Buch nicht gelesen, und den in demselben ausdrücklich enthaltenen Zweck nicht eingesehen habe? Dem sey aber, wie es ihm wolle; soviel ist gewiß, daß Kant entweder durch die ihm erwiesenen Schmeicheleyen, oder auch durch das Stillschweigen der christlichen Gelehrten immer kühner geworden ist, so, daß er sich in einem neuen Werke unter dem Titel **von dem Daseyn, und dem Gefechte des guten Princips mit dem bösen** getrauet hat, neuerdings den nämlichen Zweck ohne alle Umstände, und Umwege der Welt vorzulegen,

und

und einzuschärfen. Ich will nur einige Stellen aus demselben hieher bringen.

167. **Die Herrschaft des guten Princips**, sagt er in demselben S. 100. **und die Moralität zu erhalten, ist, soviel wir einsehen, nichts anders nothwendiger, als eine Errichtung und Ausbreitung einer Moralitätsgesellschaft, die nach Tugendgesetzen trachtet, und die dem ganzen menschlichen Geschlecht durch die Vernunft zur Pflicht gemacht wird.** Er will also auch hier eine allgemeine Loge errichten, deren Gliedern nach Tugendgesetzen trachten, und alle die Menschen, die zur Tugend durch die Vernunft verbunden sind, in dieselbe hinein treiben müssen: da er aber lauter Maximen, und keine Gesetze, folglich auch keine Tugenden hat, so läßt sich fragen: nach welchen Tugendgesetzen werden sich also seine Gespanen bestreben? nach welchen immer, nur nicht nach den von Gott geoffenbarten Gesetzen, welche er S. 115. statutarische Gesetze nennt, und von den **reinmoralischen** unterscheidet. Ich möchte aber wissen, warum jene Gesetze statutarisch heißen sollen: hier ist seine Antwort: **die Gesetzgebung seines Willens** (nämlich Gottes), sagt er S. 116. **ist bloß moralisch, mithin soll man die durch Offenbarung bekannte Gesetze nur als**

Eben weil die Gesetzgebung Gottes moralisch ist,

zu=

können weder seine eingesetzten Gesetze verworfen,

zufällige Statuten betrachten. Kant widerspricht sich selbst, wenn er dem Willen Gottes eine Gesetzgebung zuläßt: dem ungeachtet nehme ich dieses an, weil es mit der bewiesenen Wahrheit übereinstimmt, und frage: warum ist die Gesetzgebung seines Willens bloß moralisch? hierin liegt der Knoten, aber Kant gibt darauf keine Antwort; sollte er aber eine geben, so müßte er sagen, weil jene Gesetze des göttlichen Willens, nicht nothwendige Handlungen, wie die physischen, sondern bloß die freyen Handlungen der Menschen betreffen, welche allein moralisch gut, oder bös sind, nachdem sie dem Gesetze gemäß, oder wider dasselbe bestimmet werden. Sind aber die freyen Handlungen, welche nach den geoffenbarten Gesetzen, oder wider dieselben bestimmet werden, nicht eben so, wie jene, welche nach den Naturgesetzen bestimmet werden, moralisch gut, oder moralisch bös? In beyderley Gesetzen ist der nämliche Wille Gottes; nur die Kundmachung derselben geschieht in den natürlichen durch die Vernunft, in den eingesetzten Gesetzen durch die Offenbarung: ist denn die Kundmachung des göttlichen Willens, und nicht vielmehr der Wille selbst, der die Gesetze gibt? Es sey also, daß Gott nothwendige, oder zufällige Gesetze den Menschen vorschreibe, so ist immer seine Gesetzge-

bung

bung moralisch; woraus folgt, daß der Kantische Grund, die eingesetzten Gesetze Gottes als zufällige Statuten zu betrachten, schlechterdings falsch ist.

Nur die moralische Verehrung Gottes, sagt er S. 121. **kann man eine Religion nennen; die übrigen Arten Gott zu dienen** (als die christliche, jüdische, mahumedanische, heidnische) **sollen schicklicher Kirchenglauben genannt werden.** Ich will hier mit Kant über das Wort **Religion**, und **Verehrung Gottes** nicht zanken, obwohl er im Grunde weder die eine, noch die andere anerkennet; ich will ihm vielmehr zulassen, die Religion sey eine moralische Verehrung Gottes: weil aber die moralische Verehrung Gottes in der Beobachtung nicht nur der natürlichen, sondern auch der eingesetzten Gesetze Gottes besteht, wie ichs oben bewiesen habe; so müssen alle die Kirchen, die diese Beobachtung zum Grunde haben, nach Kant selbst Religionen heißen. Nur seine Moralitätsgesellschaft hat keine Religion, weil von den natürlichen Gesetzen nur die Worte kennet, und die geoffenbarten völlig verwirft. Doch muß diese allein die Moralreligion besitzen; wie kömmt sie aber zu diesem Besitze? höret nur Kant.

noch die übrigen Kirchenglauben aus der Zahl der Religionen ausgeschlossen werden.

Weil

Die christliche Religion muß der Kantischen Loge den Weg bereitet haben.

Weil die Moralreligion, sagt er S. 118, in ihren Begriffen auf einmal nicht hat erscheinen, und in das Publikum hervorbrechen können; so müßte freylich der statutarische, oder der Kirchenglaube in Bearbeitung des Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen demselben vorhergehen, und itzt als ein Vehikel, und Mittel zu mehrerer Beförderung gesagter Moralreligion beytragen. Die natürliche Religion, welche von allen Völkern der Welt zu allen Zeiten immer erkennet, gelehret, und verehret worden, ist der geoffenbarten wirklich vorhergegangen, und hat dieser den Weg erleuchtert; weil aber die Kantische Moralreligion keine von beyden ist; so hat diese so lang in das Publikum nicht hervorbrechen können, als jene in ihrem Glanze waren: nun meint Kant, durch seine Sophistikationen, und jene seiner hochwürdigen Brüder die christliche Religion, und mit derselben die natürliche und die geoffenbarte, die Philosophie und die Theologie über den Haufen geworfen zu haben; darum tritt er jetzt mit seiner Irreligion unter dem Namen einer Moralreligion hervor, und möchte zum Behuf derselben eine allgemeine Loge unter dem Namen einer Moralitätsgesellschaft errichten.

In

In diese Gesellschaft können Christen, Juden, Mahumedaner, Heiden aufgenommen werden; kann man aber auch ihre Kirchenglauben, als wahre Glauben beybehalten? ja, sagt Kant dort, **dennoch mit der Bedingung, daß die Glieder derselben ein Princip bey sich führen, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, bis sie endlich ihren Kirchenglauben von sich vollkommen abgeschüttelt haben.** Höret also, Christen! wollet ihr Kantianer werden, und an die Moralreligion Kants Theil nehmen, so müßet ihr den ernsthaften Vorsatz fassen, Christo zu entsagen, und die von ihm geoffenbarte Religion nach und nach ganz von euch wegzustossen. Zu diesem grossen Schritte wird euch die Moralreligion selbst behilflich seyn, **weil** sie, wie Kant S. 123. lehret, **von allen als die höchste Auslegerin muß anerkennet, und verehret werden;** denn sie allein **hat** nach ihm S. 126, **den Geist Gottes, der alles, was so gar die heilige Schrift von dem Kirchenglauben enthält, gänzlich auf die Regeln des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmachet, was darin eigentlich Religion ist, zu beziehen weiß.** Wie schön Kant von dem nämlichen Geiste beseelet manche Geheimnisse der christ-

In diese G[illegible] ge können aus allen Sekten d[illegible] jenigen, [illegible] ihren Gla[illegible] ben verla[illegible] sen wolle[illegible] aufgenom[illegible] men werd[illegible]

lichen Religion auf die Regeln seines reinen moralischen Glaubens gezogen habe, habe ich §. 164. 165. schon gezeiget.

Kein Zweck ist wiederum Freyheit u. Gleichheit.

Habt ihr einmal die christliche Religion abgeworfen, und die Kantische angenommen, dann seyd ihr höchst glückselig; denn in dieser **hört**, wie Kant selbst S. 140. lehret, **der erniedrigende Unterschied zwischen Layen und Klerikern auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freyheit.** Hat es jemals einen Wahnsinnigen gegeben, der in nichts bedeutenden Sachen so sehr phantasirt hätte, wie dieser wider Vernunft und Religion in den wichtigsten phantasirt, um eine verwünschte Freyheit und Gleichheit einzuführen?

Ein jeder ist schuldig, sich der Kantischen Philosophie, wie d. Freyheit, und Gleichheit zu widersetzen.

Aber dieser Wahnsinnige müßte doch einmal, so lang es noch Zeit ist, den Landesfürsten die Augen öffnen; denn er sucht nichts wenigeres, als ihre Unterthanen der Religion, und der ihnen schuldigen Treue zu berauben, und sie selbst des Thrones, und des Lebens zu entsetzen: er müßte auch allen denjenigen die Augen öffnen, welche durch die Reichthümer, die sie besitzen, durch die Würden, womit sie glänzen, und durch die Stellen, die sie im Staate begleiten, über das gemeine Volk erhaben sind; denn eine frische Erfahrung lehret uns, daß die Freyheit und Gleichheit keinem von allen denen schonet. Sollte es dem ungeachtet un-

ter

ter denselben einige geben, welche sich einbildeten, eben durch die Freyheit, und Gleichheit größere Reichthümer, glänzendere Würden, höhere Stellen zu bekommen; so gebe ich denselben den Rath, einen Blick auf Frankreich zu werfen, und zu sehen, wieviele von denjenigen, die die Revolution angefangen, und betrieben haben, noch da sind, und ihre unrechtmäßigen Begierden ersättiget haben. Es ist eine ausgemachte Sache, daß, wenn einmal die Ordnung, die Gerechtigkeit, die Regelmäßigkeit aufhört, die Böswichte triumphiren, und daß immer größere Böswichte entstehen, die die vorigen umstürzen. Sollte es andere geben, die, so sehr sie auch die Freyheit, und Gleichheit mit ihren Folgen verabscheuen, doch gern sehen möchten, daß die christliche Religion, die ihre Laster verurtheilet, und ihre Gewissen beunruhiget, abgeschafft würde; so sage ich denselben, daß sie sich betriegen, daß sie dieses ohne jenes nicht haben können; denn eben die Abschaffung der Religion ist nach Kants Erachten das einzige hinlängliche Mittel, die Freyheit und Gleichheit einzuführen: hernach was würden sie gewinnen, was für einen Vorzug vor andern haben, wenn alle wucherten, hureten, verläumdeten, betrögen u. s. f.?

168. Aus allem dem, was ich jetzt gesagt habe, ist leicht zu ersehen, daß alle die Menschen,

die

die die Vernunft noch hören, verinteressirt sind, sich, wie der Freyheit und Gleichheit, eben so der Kantischen Philosophie zu widersetzen. Um sie aber in den Stand zu setzen, es mit Grunde zu thun, so will ich zur kurzen Uibersicht des ganzen Systems die Kantischen Thesen beybringen.

Kants Lehrsätze

aus der Kritik der reinen Vernunft.

I. Es gibt Begriffe a priori, als von Ursache, Substanz, Accidenz, Raum, Zeit ꝛc. welche von der Erfahrung gar nicht abhangen.

II. Es gibt synthetische Urtheile, in welchen von dem Subjekte ein Prädikat bejahet wird, das in demselben gar nicht enthalten, sondern mit demselben bloß verknüpft ist.

III. Dieser Satz: alles, was geschieht, hat eine Ursache: und jeder andere allgemeine, und nothwendige Satz ist a priori; weil die Erfahrung ihren Sätzen weder Allgemeinheit, noch Nothwendigkeit verschaffen kann.

IV. Weil alles, was geschieht, eine Ursache hat; so folgt aus diesem Causalitätsgesetze eine unendliche Reihe der subordinirten Ursachen ohne eine erste: eben so, weil alles in der Welt bedingt ist, so gibts eine unendliche Reihe der Bedingten

und

und Bedingungen: nicht minder ist auch die wirkliche unendliche Zahl möglich.

V. Die Erfahrung a priori ist eine von allen Menschen zugestandene Thatsache.

VI. Die absolute Nothwendigkeit hängt nicht von der Natur der Dinge, sondern des denkenden Subjekts ab; eben so Zufälligkeit, Möglichkeit, und Unmöglichkeit.

VII. Daher richten sich die Gegenstände nach den Kenntnissen, und nicht wechselweise.

VIII. Das Erkenntnißvermögen besteht aus zwey Theilen, der Sinnlichkeit nämlich, welche die Gegenstände leistet; und dem Verstande, der sie denkt. Da übersinnliche Dinge auf die Sinnlichkeit keine Eindrücke wirken können; so kann auch der Verstand von denselben nichts wissen.

IX. **Die Sinnlichkeit — sinnliche Empfänglichkeit — Receptivität — Wahrnehmungsvermögen** ist ein passives Vermögen der Seele: daher sind Vorstellungen, Wahrnehmungen, Anschauungen lauter Leidenschaften derselben.

X. Nicht nur die Begriffe von Raum, und Zeit, sondern selbst Raum und Zeit liegen im Gemüthe a priori, und sind Formen a priori, diese der innerlichen, und jener der äußerlichen Sinnlichkeit.

XI.

XI. In Raum und Zeit existirn a priori die Formen aller äußerlicher Dinge: diese können also nur in der Erscheinung, nicht aber als Dinge an sich erkennet werden.

XII. Der Raum ist ein unendliches, und ins Unendliche theilbares Individuum. Raum und Zeit sind Prädikate aller Erscheinungen, welche eben darum stätige, und ins Unendliche theilbare Größen sind.

XIII. Außer der Sinnlichkeit existirt nichts, als ein unbestimmtes, und uns auf immer unbekanntes Etwas, welches eben darum = x, nicht aber = 0 ist. Dieses läßt sich nur durch negative Prädikate bestimmen.

XIV. Daher besteht die objektive Wahrheit nicht in der Uibereinstimmung der Vorstellungen mit den Dingen an sich, sondern mit den Dingen als Erscheinungen.

XV. Der **Verstand** ist ein Vermögen das Mannichfaltige zu verbinden: er hat seine Formen, seine Denkgesetze a priori, und macht dadurch die Gegenstände selbst begreiflich.

XVI. Diese Formen sind zwölf Kategorien in vier Klassen nach der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität eingetheilet: daher Einheit, Vielheit, Realität, Substanz, Ursache, Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit, Zufälligkeit u. s. w.

bloß

bloß in dem Verstande liegen, und die Dinge selbst gar nicht angehen.

XVII. Die Kategorien sind Begriffe a priori, nur in den Urtheilen kennbar, und ganz unbedeutend, wenn sie nicht schematisirt, und auf Gegenstände der Sinnlichkeit angewendet werden. Das Schema der Kategorien ist die Zeit, weil zur Zeit alles gehört, ja sogar Zugleichseyn, Beharrlichkeit, Substanz.

XVIII. Die Vernunft ist ein Vermögen die Anschauungen zu bearbeiten, und zu schliessen: sie ist theoretisch, oder praktisch; die theoretische kann von übersinnlichen Dingen, d. i. von dem Daseyn Gottes, von der Freyheit, und Unsterblichkeit der Seele gar nichts wissen; die praktische hingegen muß sie von der Nothwendigkeit, diese Wahrheiten zu glauben, überzeugen.

XIX. Drey sind die Relationen der Urtheile in den Vernunftschlüssen, nämlich der Inhärenz, Dependenz, und Konkurrenz: drey sind also die Vernunftschlüsse, nämlich der kategorische, hypothetische, und disjunktive.

XX. Gleichwie jeder Schlußsatz bedingt ist; eben so kann auch jeder Vordersatz bedingt seyn: daher das Bedürfniß, und der natürliche Trieb der Vernunft, in jedem Vernunftschlusse das Unbedingte zu suchen, um die Reihe der Bedingten

und Bedingungen zu vollziehen: weil sie aber das Unbedingte in der Reihe der sinnlichen Gegenstände nicht findet; so stellt sie sich vor, es in den übersinnlichen gefunden zu haben. Diese Vorstellung heißt **Idee**, und diese Idee hat eine subjektive, aber keine objektive Realität.

XXI. Nach der Form des kategorischen Vernunftschlusses verfolgt die Vernunft die Reihe aller Subjekte, und Prädikate, bis sie auf ein Subjekt kömmt, welches kein Prädikat von einem andern Subjekte ist: dadurch kömmt sie auf die **psychologische Idee Seele.**

XXII. Nach der Form des hypothetischen verfolgt die Vernunft die Reihe aller Bedingten und Bedingungen, bis sie auf eine Bedingung kömmt, die nicht mehr bedingt ist: dadurch kömmt sie auf die **cosmologische Idee Welt.**

XXIII. Nach der Form des disjunktiven verfolgt die Vernunft die Reihe aller kontradiktorischer Prädikate, und durch eine fortgesetzte Hinzufügung eines aus denselben kömmt sie auf die **theologische Idee Gott.** Seele, Welt, Gott sind also drey Ideen, denen gar kein reales Objekt korrespondirt.

XXIV. Alle die psychologischen Beweise, welche von den Philosophen für die Substantialität, Einfachheit, und Gewißheit des Daseyns

der

der menschlichen Seele angeführt werden, sind paralogistisch, weil von denselben **das Ich als ein denkendes Wesen**, welches ein bloß logisches Subjekt dieses Urtheils: **ich denke**: ist, als ein physisches Subjekt der Gedanken genommen wird.

XXV. Die Welt, als Erscheinung, ist sowohl der Dauer, als der Ausdehnung nach unendlich, eben so, wie Zeit, und Raum: als ein uns auf immer unbekanntes Etwas, als Ding an sich, ist sie unendlich theilbar.

XXVI. Mit gleichen Vernunftgründen, mit welchen diese vier Sätze: **die Welt hat einen Anfang, und ist begrenzt: alles in der Welt besteht aus einfachen Theilen: es gibt in der Welt eine Causalität durch Freyheit: es existirt ein nothwendiges Ding als die erste Ursache der Welt**: von den Philosophen bewiesen werden, können auch die kontradiktorisch entgegengesetzten Sätze bewiesen werden. Zwey kontradiktorische Sätze können zugleich falsch seyn.

XXVII. Der ontologische Beweis, welcher für das Daseyn Gottes aus der Möglichkeit des allerrealesten Wesens angeführt wird, ist nichtig, 1) weil aus der logischen Möglichkeit des Begriffes die reale, oder transscendentale Möglichkeit des Gegenstandes nicht folgt; 2) weil das Daseyn keine Realität ist; 3) weil der ganze Beweis eine

Tavtologie ist; 4) weil die absolute Nothwendigkeit das denkende Subjekt, und nicht die Dinge selbst angeht; daher 5) weil das Daseyn Gottes nicht schlechthin nothwendig ist, indem aus diesem Satze: **Gott ist nicht:** gar kein Widerspruch entsteht.

XXVIII. Der cosmologische Beweis, welcher aus dem daseyn der zufälligen Dinge auf das Daseyn eines nothwendigen ausgeführet wird, verliert sich ganz in den ontologischen; mithin ist er eben so, wie dieser, nichtig.

XXIX. Die Welt ist ein Schauplatz von Mannichfaltigeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit, und Schönheit, weil sie in einem unendlichen, und ins Unendliche theilbaren Raum existirt.

XXX. Der physikotheologische Beweis, welcher aus der Ordnung, und Zweckmäßigkeit der weltlichen Dinge ausgeführt wird, ist der älteste, kläreste, und der Vernunft angemessenste; doch thut er das Daseyn eines Schöpfers nicht dar, sondern eines Weltbaumeisters von einer sehr großen, nicht aber von der höchsten Weisheit. Nebst dem verliert er sich in den cosmologischen, und dadurch in den ontologischen Beweis, und ist gleich nichtig.

Es sind also rationale Psychologie, Cosmologie und Theologie bloß leere Wissenschaften.

Aus

Aus der Kritik der praktischen Vernunft.

XXXI. Lehrsätze der Vernunft, und erzehlte Begebenheiten sind **Thatsachen**, welche zum Wissen (Scibile) gehören: Gegenstände einer für uns unmöglichen Erfahrung, als die Inwohner der Planeten, gehören zum **Meinen**: übersinnliche Gegenstände, als Daseyn Gottes, Freyheit, und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, gehören zum **Vernunftglauben**, als einem nothwendigen Mittel, die Endzwecke zu erreichen. Alles **Kennen** insgesammt heißt **Fürwahrhalten**.

XXXII. Die Sittlichkeit, die Tugend, das Gesetz, die Pflicht ist das höchste Gut, und der letzte Endzweck der Menschen.

XXXIII. Dieses höchste Gut, und dieser letzte Endzweck kann ohne den Vernunftglauben an die transscendentale Freyheit nicht erreicht werden.

XXXIV. Die transscendentale Freyheit kömmt dem Menschen als **Phönomenon**, d. i. in so fern er uns in der Erscheinung bekannt ist, nicht zu; daher unterliegen alle äußerliche Handlungen desselben dem Causalitätsgesetze, und sind schlechthin nothwendig: sie kömmt dem Menschen nur als **Noumenon**, d. i. in so fern er uns als Ding an sich auf immer unbekannt ist, zu.

XXXV. Der menschliche **Wille** ist ein Vermögen, Objekte, oder Vorstellungen zu realisirn. Es gibt keine andere Lust, oder Unlust, als die sinnliche, welche auf die Realisirung der Objekte folgt, und erst durch die Erfahrung gelernet werden muß.

XXXVI. Die Bestimmungsgründe des Willens sind die Gesetze: die Charaktere der Gesetze sind kategorische Nothwendigkeit, und strenge Allgemeinheit. Weil die kategorische Nothwendigkeit der Handlung durch ein **Sollen**, als **du sollst nicht lügen**, ausgesaget wird, so werden die Gesetze füglicher **Imperative** genannt.

XXXVII. Die Imperative, welche die Handlung geradezu gebieten, oder verbieten, sind **kategorisch**; **hypothetisch** hingegen, welche die Handlung unter der Bedingung der guten, oder bösen Folgen gebieten, oder verbieten; jene sind *Praecepta*, diese **Rathschläge** der Vernunft.

XXXVIII. Die Beweggründe des Willens, oder anders die Willensprincipien sind **material** oder **formal**: material sind alle diejenigen Principien, welche den Willen durch das Gefühl der von einem Objekte des Begehrungsvermögens erzeugten Lust, oder Unlust, zum Handeln bestimmen. Weil das nämliche Objekt die nämliche Lust, oder Unlust in allen Menschen nicht hervor-

bringt,

bringt, und von der Erfahrung abhängt, in welchen es solche hervorbringe; so verwandeln die materialen Principien die kategorische Nothwendigkeit in eine hypothetische, und sind zu ächt moralischen Handlungen untauglich.

XXXIX. Auch der Wille hat seine Form a priori, welche nicht anders kenntlich ist, als durch die Form des Gesetzes: diese besteht in der Allgemeinheit desselben, und kann nur durch Abstrahirn von allen Zwecken, und Objekten des Gesetzes ausgemittelt werden. Nun ist eben diese Allgemeinheit, in so fern sie die Form des Gesetzes, und des Willens ausdrücket, das formale Princip, nach welchem die ächt sittlichen Handlungen unternommen werden müssen.

XL. Die Endzwecke der von Gott erschaffenen Dinge, die eigene Glückseligkeit, das Wohl seiner selbst und der Andern, der moralische Sinn, seine eigene Vervollkommung, und der Wille Gottes sind lauter materiale Principien.

XLI. Nebst dem ist das Princip der eigenen Glückseligkeit falsch, weil das Wohlbefinden sich nach dem Wohlverhalten nicht immer richtet; das Princip, sein, und Anderer Wohl zu befördern, unerweisbar, weil es von der noch unausgemachten Sympathie abhängt; das Princip des moralischen Sinns unbestimmt, weil dieser in verschiede-

schiedenen Menschen verschieden ist; das Princip seiner eigenen Vervollkommung tavtalogisch, weil es nichts anders bedeutet, als **erhalte, erwirb moralische Kräfte um deine moralischen Zwecke zu realisirn;** und das Princip des göttlichen Willens fehlerhaft, weil es sich in diesem Zirkel: **das ist moralisch gut, was Gott will; das will aber Gott, was moralisch gut ist:** drehet.

XLII. Das wahre, und einem jeden einleuchtende Princip der ächt moralischen Handlungen ist der kategorische Imperativ, nämlich: **handle stets nach derjenigen Maxime, die zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werden kann:** oder, was das nämliche bedeutet: **handle alle Zeit so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals aber bloß als Mittel gebrauchest.**

XLIII. Die Hauptbestimmung des Menschen ist moralisch zu handeln, um das Gute zu erhalten. Dieses ist ein Effekt des Willens, welcher nach dem Princip der Sittlichkeit ein Gut, der Glückseligkeit ein Uibel seyn kann.

XLIV. Um das sittliche Gut zu erhalten, muß sich der Wille bloß aus Achtung für das Gesetz, und Liebe gegen die Tugend, ohne je eine

Rück-

Rücksicht auf das Objekt, und die Zwecke des Gesetzes, zum Handeln bestimmen.

XLV. Die Sittlichkeit ist der Hauptzweck der vernünftigen, und die Glückseligkeit der sinnlichen Natur des Menschen. Die Sittlichkeit ist Maaßstab der Würdigkeit, und diese Maaßstab der derselben proportionirten sinnlichen Glückseligkeit. Daher muß der Mensch das Streben nach Glückseligkeit dem Streben nach Sittlichkeit subordinirn.

XLVI. Die Sittlichkeit ist ohne die Glückseligkeit nicht einmal wünschenswerth, Sittlichkeit aber, und Glückseligkeit machen das höchste vollendete Gut des Menschen (bonum consumatum) aus, in welchem die Sittlichkeit bonum supremum, und die Glückseligkeit bonum priori subordinatum ist. Beyde zusammen leisten allen Forderungen, und Hoffnungen der Vernunft vollständige Genüge.

XLVII. Ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes kann der Mensch, den Geboten der Vernunft gemäß, das höchste Gut nicht erreichen, und den letzten Zweck nicht realisirn. Denn

XLVIII. Da der Mensch als ein sinnliches, pathologisch afficirtes, und mit den Neigungen des Herzens kämpfendes Wesen das Ideal

der

der Heiligkeit, welches in der vollständigen Vollziehung aller Gebote bloß aus Liebe gegen dieselben besteht, in keinem Momente seines Daseyns erreichen kann; so muß er denselben durch einen unendlichen Progressus in der moralischen Kultur immer näher und näher kommen, ohne es jemals zu erreichen: nun ist dieser Progressus ohne unsere Unsterblichkeit unmöglich.

XLIX. Mit der Sittlichkeit muß die Glückseligkeit, welche von den physischen Naturgesetzen größtentheils abhängt, immer harmonirn: da aber kein Mensch die Naturgesetze lenken, und die Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit bewirken kann; so muß es ein Wesen über die Menschen geben, welches eben darum, weil es über die Naturgesetze herrschen, die moralischen Gedanken der Menschen einsehen, allen Bedürfnissen derselben überall, und zu allen Zeiten genug thun muß, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, ewig, folglich ein Gott seyn muß.

Aus dem Buche: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

L. Die Religion (subjektiv betrachtet) ist das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. In der Religion muß es einen Got-

tes

tesdienst geben, weil wir aber Gott keine Pflichten schuldig sind, so besteht dieser bloß in der Beobachtung der Pflichten gegen uns und Andere.

LI. Das Judenthum ist keine Religion, und steht mit dem Christenthume in keiner wesentlichen Verbindung.

LII. Es gebricht an der Authenticität sowohl den Büchern des alten, als des neuen Testaments.

LIII. Die **Naturgesetze** sind wesentliche Verordnungen des freyen Willens eines jeden; die **eingesetzten** sind willkührliche Vorschriften eines fremden Willens, nämlich des göttlichen: jene sind wahre *Praecepta*, und als göttliche Gebote zu betrachten; diese sind *Statuta*, und als solche zu verwerfen.

LIV. Aus dem Munde des Urhebers des Christenthums ist bloß das Moralische (die Sittengesetze) hervorgegangen: alles Uibrige ist statutarisch, und von den ersten Stiftern der Gemeinden hinzugesetzt worden.

LV. Die Sittengesetze, und der allgemeine Religionsglaube an Gott (als Schöpfer, Erhalter, und Verwalter bloß im moralischen Sinne) machen eine distributiv allgemeine unsichtbare Kirche aus. Um dieser Kirche Sichtbarkeit, und kollektive Allgemeinheit zu verschaffen, ist die Er-

rich-

richtung, und Verbreitung einer ethischbürgerlichen Gesellschaft nothwendig. Obwohl in dieser Kirche der Dienst Gottes eben so, wie sein Reich, unsichtbar ist, so muß er doch durch etwas sichtbares repräsentirt werden.

LVI. Der statutarische Glaube ist in den Geschichten enthalten, und steht eben so, wie diese, unter der Oberhut der Gelehrten, welche als Bewahrer, und Ausleger der Offenbarung, über die Geheimnisse nach ihrer gebietenden Vernunft zu sprechen haben.

LVII. Nach dieser Vernunft ist der eingebohrne Sohn Gottes das Wort **Werde**, das **Ideal eines Gott wohlgefälligen Menschen**; Christus (wenn er wirklich auf Erde gewesen ist) ein bloßer Mensch; und die heilige Dreyfaltigkeit drey Worte, und nicht drey Personen.

LVIII. Der Glaube der Christen ist ein **Religionswahn**; ihr Gottesdienst ein **Afterdienst**; der Glaube, durch den gehörigen Gebrauch der Sakramente vor Gott gerechtfertiget zu werden, ein **Aberglaube**, eine **religiöse Schwärmerey**; der Glaube an Geheimnisse, an Gnadenmittel, an Wunderwerke ein **Wahnglauben**; das Gottbeten ein **abergläubischer Wahn** ein **Fetischmachen**.

LIX.

LIX. Weil die katholische Kirche mit Hindansetzung des Moralischen, des guten Lebenswandels, bloß den statutarischen Glauben den ihrigen einschärft, und das Wesentliche der Religion in denselben setzt; darum herrscht in ihr ein **Fetischmachen**, ein **Fetischdienst**, ein **Pfaffenthum**.

LX. Da alles dieses in der ethischbürgerlichen Gesellschaft abgehen wird; so wird auch bloß in derselben der erniedrigende Unterschied zwischen Layen und Klerikern aufhören, und Gleichheit aus der wahren Freyheit entspringen.

LXI. In diese Gesellschaft können Christen, Juden, Mahumedaner, Heiden aufgenommen werden, aber unter der Bedingung, daß sie der reinen Moralreligion immer näher und näher kommen, und ihren Kirchenglauben völlig abschütteln werden.

Bedingung, gegen welche eine Antwort versprochen wird,

Diese Lehrsätze habe ich in dieser Abhandlung widerlegt: sollte sich dennoch Jemand einfinden, der sich derselben wider die angeführten Beweise annehmen möchte; so bin ich bereit einem solchen zu antworten, aber nur unter der Bedingung, daß er die Sache nach der Wolfischen Methode behandle, d. i. daß er den Begriff, wovon die Rede seyn wird, erkläre, seine Erklärung prüfe, dann seinen Lehrsatz aufstelle, denselben

selben syllogistisch beweise, und seine Folgesätze, wenn es deren gibt, daraus ziehe. Weil aber aus den vorgebrachten Kantischen Sätzen manche sind, die von selbst fallen, wenn die Grundsätze, worauf sie gebauet sind, fallen; darum hat er sich nur mit diesen zu beschäftigen. Dies ist die einzige Art, am Kürzesten ins Klare zu kommen, und die bloße Wahrheit hervorzubringen. Die Vielrednerey ohne je eine Ordnung, und ohne Bestimmtheit der Begriffe taugt zwar die Menschen zu verblenden, zu betriegen, zu verführen, nicht aber sie zu überzeugen; darum hat Kant diese Art zu lehren jener vorgezogen.

hluß. 169. Zum Beschlusse will ich einige Worte aus dem von H. Jenisch S. 405. angeführten Briefe herbringen, den ihm ein Philosoph am Todesbette geschrieben hat: **ich verlasse die Menschheit**, sagt dieser sterbende Philosoph, **in einer mehr als jemals bedauernswürdigen Lage; bedauernswürdig in Rücksicht ihrer politischen Verhältnisse, aber noch bedauernswürdiger in Rücksicht der neuen philosophischen Erleuchtung vom Pregelstrome her:** Nur zu wahr; weil eben diese philosophische Erleuchtung dahin zielet, durch Auslöschung aller Religion die Verwirrung jener politischen Verhältnisse zu verbreiten, und zu verewigen. Ist es möglich,

jetzt

setzt er fort, daß die Philosophen und Theologen des Jahrhunderts das Höchstgefährliche des Kantischen Systems für die heiligen Wahrheiten, ich will nicht sagen, der geoffenbarten, sondern auch nur der natürlichen Religion, verkennen können? Ach! Freund! hätte ich ihm geantwortet, wenn er an mich diese Worte gerichtet hätte: mit der Aufhebung der Jesuiten scheinen alle die Schützer der Vernunft, und der Offenbarung, der natürlichen und geoffenbarten Religion ausgestorben zu seyn. Das Kantische System hat in einem geistlichen Orden, der im Abendlande der älteste ist, und der in vorigen Zeiten so viel wichtige Dienste der Philosophie und Theologie, dem Staate und der Kirche geleistet hat, mehr Vertheidiger, in keinem aber, so viel ich weiß, einen Widerleger gefunden: unter dem Vorwande, Kant sey unverständlich, und könne nicht schaden, ruhen alle, und lassen das Kantische Uibel immer weiter und weiter greifen. Haben sich ein Stattler in München, und Horvath in Ofen demselben widersetzt; so waren eben diese einmal Jesuiten, und vielleicht war auch derjenige ein Jesuit, der im Namen der Pfarrer Deutschlands drey Briefe wider die Kantische Philosophie geschrieben hat. Aber was können einzelne hie und da zerstreute Männer wider eine so grosse

Ban-

Bande verschworener Aufklärer, wider eine so grosse Menge von Kantianischen Büchern und Büchelchen ausrichten? eine Gesellschaft, ja eine Gesellschaft von gelehrten Christen, die sich mit Rath und That einander unterstützten, wäre dazu nothwendig. In der Folge redet dieser sterbende Philosoph von dem transscendentalen Idealismus, und dem unmöglichen Pflichtgebot Kants mit Verachtung, dann schließt er: **Heil mir, daß ich diesen Gott** (nämlich **der die Menschen schuf, und sie ewig an seinem Herzen trägt) ohne transscendentalen Idealismus verehrte! Dieser Ruhm, dieser Trost in der Stunde des Todes — — ist mir Bürge, daß ich nicht umsonst glaubte.**

Ewiger Gott! um eben diesen Ruhm, und diesen Trost in der Stunde des Todes einem jeden aufzubewahren, habe ich die Vertheidigung der Rechte der Vernunft und der Religion wider das unsinnigste, das fälscheste, das gottloseste aller bisher erschienenen Systeme unternommen: Vernunft und Religion kommen von dir her, ihre Rechte sind die deinigen; ich habe also deine Rechte vertheidigen wollen: habe ich es nicht nach der Würde gethan; so sind meine schweren Sünden, die ich vor der ganzen Welt reumüthig bekenne, die Ursache davon; darum ist aber deine

Sache

Sache nicht minder gerecht; um diese werden sich, wie ich hoffe, gelehrtere, und frömmere Federn annehmen, und bewirken, daß die sinkende Religion wiederum aufstehe, und die höchst verdorbenen Sitten wiederum verbessert werden. Sind aber, allwissender Gott! die gegenwärtigen Unfälle die Vorboten der Vollziehung der Zeiten, des Endes der Welt (denn es lasse Kant zu, oder nicht, so wird es doch einmal geschehen, weil du es geweissaget hast); so bekenne ich, daß die Kantische Philosophie Uiberhand nehmen, und endlich triumphiren wird, weil sie allein durch ihre Gottlosigkeit im Stande ist, allen den Greuel zu stiften, der das End der Welt begleiten wird.

Antwort.

Auf die Bemerkungen des H. A. Kreils über meine vorige Abhandlung von der Nichtigkeit und Ungründlichkeit der Kantischen Grundsätze in der Philosophie 2c.

Der Gegenstand dieser Bemerkungen ist weder eine Vertheidigung, noch eine Wiederrufung, noch eine deutlichere Auseinandersetzung der von mir angegriffenen Lehren, sondern bloß die Darstellung meiner mit dem Mantel der Religion bedeckten Boshaftigkeit, und gröbsten Unwissenheit in den Schriften der von mir gelobten grossen Männer. Alles ist aufklärungsmäßig. Wie in den Schlachten die Seitenschwungungen und Angriffe an die Flanke des Feindes die tauglichsten sind, den Sieg zu erhalten; eben so müssen sie es heut zu Tage auch in den philosophischen Streitigkeiten seyn. Ob aber dadurch die Wahrheit, welche der einzige Endzweck derselben seyn soll, entdecket, oder mehr befestiget werde, lasse ich den vernünftigen Philosophen entscheiden: was mich anbelangt, will ich hier nur untersuchen, ob ich auch von dieser Seite rechtmäßig angegriffen worden sey.

1. Um dieses noch leichter zu thun, will ich mich allererst über die Beschuldigung erklären, die mir H. Kreil

Kreil S. 28. macht, weil ich von mir immer spreche: **Wir** und **uns**. Sollte er aber, sagt er von mir in der Anmerkung, unter diesem **Wir** sich selbst nebst den großen Männern Leibnitz und Locke, denen er immer auf die Ferse tritt, verstehen, so könnte man sich dabey an das, *nos poma*, zu denken nicht entbrechen. Weit von mir, daß ich mich nach einem Leibnitz, nach einem Locke, und so vielen andern grossen Männern abmesse; ich kenne nur zu sehr meine Unwissenheit, und den unermeßlichen Abstand, der zwischen mir und diesen Selbstdenkern, und Verfassern ihrer eigenen Systeme liegt: ich schätze sie, ich verehre sie, ich suche von ihnen zu lernen: doch schwöre ich auf ihr Wort nicht. So groß auch ihr Ansehen bey mir ist, so glaube ich doch an ihre Hirngespenster nicht; ich will Beweise, ich will Uiberzeugung; und wo sie dieses mir nicht leisten, da weiche ich von denselben ab, ohne die ihnen schuldige Verehrung im mindesten zu verletzen. Ich gehöre also weder zu den Lockianern, noch Leibnitianern, noch andern Philosophen, die auf das Wort ihrer Meister schwören, sondern zu den Eclektischen, welche, wie der Genensis bemerkt, zur Annahme je einer Sache nicht Meinungen der Gelehrten, sondern Experimente, Vernunftsgründe, untrügliches Ansehen haben wollen. Im Namen dieser Philosophen rede ich also, wenn ich sage: **Wir**, **uns**: weil ich mit denselben halte, und Lehren vorbringe, die ich nicht erfunden, sondern von Andern gelernet habe.

In wessen Namen redet aber H. Kreil in seiner Logik, wenn er eben so, wie ich, von sich spricht:

Wir, uns? er sagt §. 196: wir haben gezeiget, daß es Begriffe *a priori* gebe: und etwas unten: man sieht also, daß das Wahrgenommene unter diese Operationen des Erkennens gebracht, d. i. als zusammengenommen gedacht, oder verglichen unter ihren Notionen als Bedingungen seiner Vorstellbarkeit nothwendig stehe — — dieses alles erkennen wir als nothwendige Wahrheiten. Diese Lehren, die er auch ohne Beweis als nothwendige Wahrheiten erkennet, sind Kantische Träumereyen: redet er also im Namen Kants, und der Kantianer? ich würde es schwören, wenn er nicht ausdrücklich läugnete, ein Kantianer zu seyn.

2. Jetzt komme ich auf die erste Schandthat, die ich nach H. Kreil wider Kant begangen habe: meine Hauptargumente müssen, nach ihm in dem Vorberichte, die zwey berüchtigten *ad verecundiam*, und *ad invidiam* seyn. Dies zu erweisen führt er S. 4 meine eigene Worte, aber abgebrochen an: diese muß ich ergänzen, um den Leser in den Stand zu setzen, ein gegründetes Urtheil darüber zu fällen. Diese, sage ich §. 4. (nämlich die Newtone, die Leibnitze, die Wolfe, die Locke), sind es, welche auf den Fußstapfen des Backo näher tretend, die ewigen Formen, die verborgenen Eigenschaften, die willkührlichen Erklärungen, die eingebildeten Hypothesen, die angebohrnen Begriffe der Aristoteliker, Platoniker, Peripatetiker, und Cartesianer aus der Philosophie verbannet ꝛc. Von einem in den Schriften der alten Philosophen so erfahrenen Manne, wie H. Kreil ist, konnte ich unmöglich vermuthen, er verstün-

stünde nicht aus dieser meiner Rede, daß ich **die ewigen Formen den Aristotelikern, die verborgenen Eigenschaften den Platonikern, die willkührlichen Erklärungen den Peripatetikern, die Hypothsen und angebohrnen Begriffe** den Karthesianern hauptsächlich zuschreibe. Allein er mußte die Stelle abbrechen, um mir S. 5 die Unwissenheit vorzuwerfen, daß **ich den Aristotelikern die angebohrnen Begriffe zueigne.**

Wider die ewigen Formen haben sich die neuen Platoniker, und die Cartesianer, wider die verborgenen Eigenschaften und Hypothesen Leibnitz durch den Grundsatz des zureichenden Grundes, und Newton durch die Regel: **der wahren Wirkung sey nur die wahre Ursache anzugeben:** wider die willkührlichen Erklärungen Leibnitz und Wolf, und wider die angebohrnen Begriffe Locke besonders ausgezeichnet. Diese Lehrstücke sind von allen jenen Philosophen, die auf keines Meisters Wort schwören, fast allgemein aufgenommen worden, weil sie vollständig bewiesen werden. Kant aber der auf Beweise nicht rechnet, widersetzt sich denselben in allen Stücken: er will die ewigen Formen, und einigermassen die angebohrnen Begriffe wiederum auftischen: dazu gebraucht er sich der willkührlichsten und verwirrtesten Erklärungen, der ungereimtesten und abscheulichsten Hypothesen, und weil er keine Rechenschaft dafür schuldig seyn will, so läugnet er den Grundsatz des zureichenden Grundes, und die wahre Ursache Newtons.

3. Hieraus kann H. Kreil abnehmen, in welchen Stücken ich diese grossen Philosophen gelobt habe:

be: wenn er meint, daß ich die Leibnitzischen Hypothesen von der schlechterdings allerbesten Welt, von dem Ursprunge der menschlichen Seele, von der vorherbestimmten Harmonie, von den Monaden, oder die Lockische Lehre von den Wunderwerken, von der Denkungskraft der Materie u. s. w. billige; so ist er in einem grossen Irrthume: diese Lehren sind von den eclektischen Philosophen nie angenommen, sondern aus festen Gründen widerlegt worden. Eins ist, das ich ohne Ausnahme immer gelobt habe, und wiederum lobe; dies ist die systematische Lehrart Wolfs; aber eben diese schmeckt den Kantianern nicht, weil sie der ungestümen Plauderey entgegen, und tauglicher ist, die Welt zu belehren, als zu verführen.

H. Kreil sagt S. 4. anfangs: **ich weiß nicht, wie Newton in die Gesellschaft der Metaphysiker kömmt**: er merkt aber nicht, daß ich von denjenigen Philosophen rede, **welche die Philosophie so glücklich emporgebracht haben**: besteht nun die Philosophie in der einzigen Metaphysik, welche selbst ein Spinngewebe für die Plauderer ist, wenn sie den Weg zu den übrigen nützlichen Wissenschaften nicht erleichtert? Doch hat Newton auch in der Metaphysik ein grosses Verdienst, nicht nur darum, weil er auch aus derselben die Hypothesen verbannet wissen wollte, sondern auch weil er die physischen Naturgesetze, wovon die Lehre von den Wunderwerken abhängt, aus der Ordnung der Welt abstrahirt, und den Metaphysikern mitgetheilet hat.

Auf die Worte: **jene klärten die Welt auf, dieser verdunkelt sie**: welche H. Kreil aus meiner

Abhand-

Abhandlung anführet, rede ich §. 6. so: **es ist aber nicht hinlänglich, es zu sagen, man muß es auch aus Kant erweisen: dazu ist aber nicht nothwendig, daß man sein ganzes Buch durchblättere.** Uiber diese letzten Worte führt H. Kreil eine Stelle aus Montesquieu an, welcher sagt, daß **man aus Büchern, worin man räsonnirt, nichts lernet, wenn man die ganze Kette nicht inne hat.** Was würde aber Montesquieu von einem Systeme sagen, welches ganz auf zwey falschen Grundsätzen gebaut ist? würde er noch fodern, daß man das ganze System lese? er war zu gescheut, als daß er den Menschen eingerathen hätte, ihre Zeit umsonst zu verlieren: wenn die Gründe falsch sind; so ist das ganze darauf gelegte Gebäu auch falsch. Eben dieser Fall war der meinige: die Erkenntnisse a priori, und die synthetischen Urtheile sind die Grundpfeiler, worauf das Kantische System beruht; fallen diese, sagt H. Metz, so fällt das ganze System: darum habe ich diese zwey Hauptstücke hauptsächlich angegriffen.

4. **Unglücklicher Weise für Miotti**, sagt H. Kreil S. 5. **hat Kant diese höchst gefährlichen, und unphilosophischen Lehren die eine mit Leibnitz und die andere mit Locke gemein.** Das Unglück ist für Kant, der aus den Auktoren das Schlechteste heraus nimmt; und noch größer für H. Kreil, der nie beweisen wird, daß Leibnitz, oder Locke mit Kant halte. Leibnitz war in Rücksicht der angebohrnen Begriffe ein Cartesianer; in diesem Stücke habe ich Locke, nicht Leibnitz gelobt; wozu führt also H. Kreil diese Leibnitzische Lehre, die ich selbst widerlege,

wider

theisten, **Materialisten, Naturalisten aus den Erkenntnissen** *a priori*, **die sie aus ihrer einbildlichen Welt geschöpft haben**, **entstanden sind**: ich zeige es durch das Beyspiel von Spinoza, von Hobbes, ja sogar von den heutigen Jakobinern, welche ihre Begriffe von Freyheit, Gleichheit, und Tyraney, nicht aus der wirklichen, sondern aus einer willkührlich eingebildeten Welt geschöpft haben; dann schliesse ich so; **wenn nun aus willkührlichen Erkenntnissen, aus Erkenntnissen** *a priori* **soviel Unheil zu allen Zeiten entstanden ist, was hat man von einem Systeme zu erwarten, welches sich mit lauter transscendentalen Erkenntnissen, mit lauter Erkenntnissen** *a priori* **beschäftiget?** Ist dieses ein Argumentum ad invidiam, und nicht vielmehr a pari, welches in allen Wissenschaften statt findet?

Daß es so sey, daß ich dieses Argument a pari zum Beweise anführe, daß **Kants Tiefsinn eine Tiefsinnigkeit sey, welche der Religion, welche den Sitten, welche den Landesfürsten Gefahr drohet**, gesteht S. 7. H. Kreil selbst, und wendet nur wider dasselbe ein, 1) besagte Systeme der Atheisten ꝛc. konnten aus dem Mißbrauche der Erkenntnisse a posteriori entstehen; und 2) sind sie aber aus dem Mißbrauche der Erkenntnisse a priori entstanden, so folgt daraus nicht, daß durch einen gehörigen Gebrauch derselben ein unschädliches System nicht entstehen könne. Wenn ich alle Erkenntnisse a priori verwerfe, so folgt von selbst, daß jene Systeme aus dem Mißbrauche der Erkenntnisse a posteriori entstanden sind; ich nenne sie aber Erkennt-

kenntnisse a priori, weil sie die Urheber der Systeme aus ihrer Einbildung, nicht aus der wirklichen Welt geschöpft haben. Wenn die menschliche Einbildung über die existirenden Dinge hinausgeht; so kann sie sich nach ihrer Willkühr Begriffe, und Systeme erschaffen, soviel sie will; aber diese Begriffe, und Systeme, wären sie auch die besten, was sich vom Kantischen nicht sagen läßt, bleiben doch immer lauter Schlößer in der Luft, die keinen festen Boden haben.

6. Zur Bestättigung des vorigen Satzes läßt mich H. Kreil einen zweyten Beweis anführen, der da hinaus gehen muß: **Kant ist ein Reichs-Philosoph, ein Aufklärer; nun führen (laut N. 88.) unsere Aufklärer, und zumal die Reichs Aufklärer (nach N. 82.) nichts anders im Sinne, als die Zugrunderichtung der Religion, und den Umsturz der Thronen: also,** hätte er noch hinzusetzen müssen, **führt Kant nichts anders im Sinne, als ꝛc.** Allein dieser Schluß ist in meiner ganzen Abhandlung nicht anzutreffen; daher ist der ganze Beweis eine Erdichtung des H. Kreils, der daraus eine Gelegenheit haben wollte, mir einen Fehlschluß, den ich in meiner Logik zum Beyspiel der fünften Regel der Syllogismen angeführet habe, vorzuwerfen.

Ich sage zwar §. 84, das Kantische System sey gefährlich, aber nirgends, das Kant nichts anders im Sinne führe, als die Zugrunderichtung der Religion, und der Thronen; dieses sage ich vermuthungsweise §. 88. von den heutigen Aufklärern; ich führe aber auch die Gründe meiner Vermuthung an. Jetzt aber, nachdem ich bewiesen habe, daß aus dem Kantischen Sy-

steme

steme der Materialismus, Idealismus, Egoismus, Fatalismus, Atheismus, Epikureismus, Mahumedanismus, einerseits Spinozismus, ja so gar — Jakobinismus folgt, kann ich mit Gewißheit sagen, daß Kant, und seine Anhänger nichts anders im Sinne führen, als alle Religion zu vertilgen, und die Thronen umzustürzen.

Dieses beweist genug, daß der Verdacht, den ich in meiner vorigen Abhandlung geäußert habe, gegründet, und in Sachen der höchsten Wichtigkeit hinlänglich war, die Landesfürsten, und die Bischöfe, denen die Sorge für Staat, und Religion von Gott hauptsächlich anvertrauet ist, aufzumuntern, und zu erinnern, auf ihrer Hut zu stehen. Welcher Argumente die Aufklärer fähig seyn, haben die HH. Stattler, Hofstetter, Hofmann, und andere erfahren; ich selbst erfahre es aus diesen Bemerkungen, in welchen meine Worte entweder ausgelassen, oder wider alle Regel der gesunden Kritik verdrehet werden, um mir grobe Fehler anzudichten, die ich nicht begangen habe: aber dieses schadet dem Mann, der, wie die Kantianer, auf Ehre hält, gar nicht. Hier endigen sich H. Kreils Bemerkungen in Ansehung der Kantischen Lehren; jetzt folgen andere in Ansehung seiner Logik.

7. Um mir den Leser sehr geneigt zu machen, erzehlt H. Kreil in dem Vorberichte S. 9. die Ursache, die mich muß angetrieben haben, wider ihn zu schreiben: der Haß muß es gewesen seyn, und da ich erst im neunten Jahre nach Erscheinung seiner Logik meine Abhandlung herausgegeben habe; so wendet er auf mich das Horazische nonum prematur in annum,

an.

an. Die Gelegenheit aber zu diesem Hasse muß mir noch im Jahre 1784 die Entdeckung des obbemeldeten Fehlschlusses gegeben haben, welche er in meiner Logik machte, die ich mir, seiner Aussage nach, aus dem Lateinischen ins Deutsche muß haben übersetzen lassen. Die Sache verhält sich aber so: im Jahre 1784 bat ich einen berühmten Professor am Theresianum, wo ich die Metaphysik lehrete, mich in den Regeln der deutschen Sprache zu unterrichten; diese nun gründlich zu lernen, setzte ich nach dem dazumal vorgeschriebenen Plane täglich etwas von meiner Logik auf, und ließ durch ihn die Sprachfehler vor meinen Augen verbessern; endlich gab ich sie in den Druck. Diese Wahrheit kann ich immer mit dem Originale selbst, und den darauf verbesserten Sprachfehlern beweisen, obwohl es nicht nöthig ist, weil die gedruckte Logik selbst beweist, daß sie keine Uibersetzung ist: daher würde mir H. Kreil eine wahre Gnade erwiesen haben, wenn er die darin noch unübersetzt gebliebenen Rückstände, welche ihm zu seiner Vermuthung Anlaß gegeben haben, angezeigt hätte; denn ich finde sie gar nicht.

Im Jahre 1796 wurde ich von einer dritten Person ersucht, wider Kant eine kleine Abhandlung, die in eine periodische Schrift eingeschaltet werden mußte, aufzusetzen: auf das wiederholte Ausdringen setzte ich diejenige, wovon die Rede ist, bloß wider Kant auf, und weil ich in der Meinung war, der Herausgeber würde sie nach seiner Schreibart einrichten; so übergab ich der dritten Person das Original selbst, ohne es abzuschreiben. Nachdem mehr als sechs Monate

ver-

verflossen waren, ohne daß sie ins Licht gekommen ist; so foderte ich die Ursache davon; die vorgegebene war, weil sie voll von Sprachfehlern war; die wahre aber, weil unser litterarisches Wesen nach dem Winde geht, und dieser eben dazumal für Kant zu wehen angefangen hatte. Ich foderte daher mein Original zurück, schrieb es ab, und übergab die Abschrift zur Verbesserung der Sprachfehler einem gelehrten Mann, der über Kant zu sprechen hatte. Ich wartete mehr als vier Monate, und als ich sah, daß diese meine Schrift noch nicht gelesen wurde; so faßte ich den Entschluß, H. Kreils Logik, die ich schon im Jahre 1791 gelesen hatte, aufzunehmen, und zu prüfen. Der hauptsächliche Beweggrund dazu war dieser, weil die aufgesetzte Abhandlung wider Kant ohnedas sehr kurz war, und ich beynebst den gewöhnlichen Vorwurf der Kantianer, **du hast Kant nicht verstanden,** zu sehr fürchtete, andererseits aber hoffte, durch H. Kreil ihn noch besser zu verstehen. Das mir vorgeworfene fehlerhafte Beyspiel, das ich nie würde begangen haben, wenn ich mein lateinisches übersetzt, oder mehr auf die Materie, als auf die Sprache Obacht gegeben hätte, hat dabey gar keinen andern Antheil gehabt, als daß ich drey solche Beyspiele aus der Logik des H. Kreil erhoben habe, um zu beweisen, wie leicht sich auch gelehrte Männer bey solchen Fällen irren können. In vier Monaten war ich mit dieser neuen Arbeit fertig; alsdann foderte ich meine Abhandlung wider Kant, die noch nicht gelesen war, zurück, schrieb sie mit der Recension ab, ließ die erheblichen Sprachfehler durch einen andern verbessern, und gab sie in den Druck so,

wie

wie sie herausgekommen ist. Diese sind nicht ungegründete Vermuthungen, wie die Kreilischen, sondern bloße Wahrheiten, welche mit den Originalien, und den angedeuteten Personen, die noch leben, alle Augenblicke können bezeuget werden.

Hieraus kann ein jeder einsehen, warum ich wider H. Kreils Logik so spät geschrieben habe, obwohl ich nicht weiß, ob es jemals spät sey, wider eine öffentliche Lehre, die noch nicht widerrufen worden ist, zu schreiben; in solchen Sachen thut, wie ich meine, die Verjährung nichts. H. Kreil verspricht S. 10., von meiner Art zu beweisen, zu widerlegen, und Beschuldigungen durch Wortverdrehungen zu erhärten, Beyspiele anzuführen, und zu zeigen, daß ich **unter der Maske des Religionseifers in seine Worte erst mühsam einen verdächtigen, oder gefährlichen Sinn hinein vernünftele, dann mich anstelle, als deckte ich seine Gesinnungen mit dem Mantel der christlichen Liebe zu.** Hält er das Wort, so gestehe ich selbst, daß sein Ausdruck, daß nämlich **von einem Mann eines solchen Geistes Niemand ein gegründetes Urtheil erwarten könne**, sehr gelind sey. Ich will es aber sehen, und zu dieser Absicht den ersten Abschnitt seiner Bemerkungen untersuchen.

8. Es ist das erste Mal, daß ich mit Philologen, die auf Worte, nicht mit Philosophen, die auf Beweise rechnen, zu thun habe: ich habe in meiner vorigen Abhandlung §. 7. Kants Beweise für seine Begriffe und Urtheile a priori angeführt, dann hinzugesetzt: **sehet die unüberwindlichen Beweise**, die **ihn gezwungen haben, den von Verulam angezeig-**

ten,

ten, von **Newton, Leibnitz, Wolf**, und von allen übrigen **Philsophen eingetretenen Weg** (nämlich die wirkliche, nicht eine eingebildete Welt durchzuforschen) **zu verlassen**, und **einen neuen zu öffnen, oder besser zu sagen, den uralten**, und **durch so viel Jahrhunderte ziellosen Weg der Platoniker, der Aristoteliker, der Peripatetiker neuerdings einzuschlagen**: folgt hieraus, daß alle die alten, und alle die neuen Philosophen einerley Lehren, und nicht vielmehr einerley Wege zu räsonnirn hatten?

Kant sagt, daß **die Erfahrung niemals ihren Urtheilen eine strenge Allgemeinheit gebe**: das sagen, antworte ich §. 8., auch Newton, Leibnitz, Wolf, Locke rc.: hat hierin H. Kreil was einzuwenden? ich setze aber hinzu, daß auch diese Urtheile von der Erfahrung abhängen; ich zeige, wie die Vernunft durch Absonderungsvermögen zu denselben komme, und beweise, ohne Jemand zu zitirn, daß dies der einzige, und der richtigste Weg sey. Die Beyspiele, und Beweise, die ich anführe, sind in Locke, nicht in Leibnitz: wozu zieht also H. Kreil mit Leibnitz wider mich los?

Ich zeige §. 9., daß Kant, und selbst H. Kreil ihre Begriffe a priori eben so, wie Locke die seinigen a posteriori, aus dem Wahrgenommenen durch das Absonderungsvermögen hervorbringen. Nicht so, erwiedert H. Kreil S. 19.: **Miotti vermengt hiebey zum klaren Bewußtseyn bringen mit hervorbringen.** Hierin liegt aber die Schwierigkeit nicht, sondern in dem, ob der reine Begriff von Raum, Substanz, Ausdehnung rc. in dem Wahrgenommenen enthalten sey; und dieses gestehen sie beyde, indem sie

sa-

sagen, bey Weglassung, Wegdenkung des Wahrgenommenen bleibe nichts anders, als der Begriff von Raum, Ausdehnung ꝛc. Jetzt sage man, aus dem Wahrgenommenen solche Begriffe hervorbringen, zum klaren Bewußtseyn bringen, oder ausheben, so sagt man im Grunde das nämliche, d. i. daß diese Begriffe von dem Wahrgenommenen abhangen.

9. Bis hieher habe ich in meiner vorigen Abh: bewiesen, daß alle unsere Erkenntnisse a posteriori, und keine a priori seyn. Jetzt aber §. 10, lasse ich Kanten seine Erkenntnisse a priori zu, und will von ihm den Ursprung derselben wissen: **sind, frage ich, die Begriffe und Urtheile *a priori* uns angebohren, oder von uns erworben?** Sagen Sie nicht das erste, **sonst werden Sie** (nicht von Leibnitz, sondern) von **allen Philosophen, welche die Ungereimtheit dieser Cartesianischen Lehre bewiesen haben, ausgelacht**; also das zweyte. Hieraus kann der Leser die Aufrichtigkeit einsehen, womit mir H. Kreil S. 13. vorwirft, **daß ich Kants Erkenntnisse *a priori*, um dieselben als sehr arg darzustellen, als angebohren, auch gegen alle Protestation des letzteren darstelle.** Sind aber Kants Erkenntnisse a priori nicht unendlich ärger, als die angebohrnen Begriffe, und Grundsätze der Cartesianer? Diese baueten ihre Meinung auf das Ansehen der h. Schrift, und sovieler grossen Männer, die es vor ihnen gelehret hätten; Kant bauet die seinige auf seine willkührlichen Hirngespenster: die Meinung der ersteren war bloß unphilosophisch, aber keines Weges schädlich; die Meinung des zweyten ist nicht nur unphilosophisch, sondern

auch, wie ich in dieser Abhandlung bewiesen habe, alles, Vernunft und Religion verheerend: und dem ungeachtet trauet sich H. Kreil zu beweisen, daß Kants Lehre noch immer **Leibnizische Lehre** sey! Aber wiederum zur Sache: wenn ich also sage, daß die Erkenntnisse a priori entweder angebohren, oder von uns erworben seyn müssen, so dichte ich Kanten durch diesen disjunktiven Satz gar keine angebohrne Begriffe an; noch weniger thue ich es im Untersatze, wo ich es von ihm läugne, und auf das zweyte schlüsse, daß nämlich die Erkenntnisse a priori von uns erworben seyn müssen. **Aber aus was**, frage ich weiter, werden sie erworben?

Auf diese Frage führe ich §. 11. die Antwort des H. Kreil an, daß nämlich **die Erkenntnisse** *a priori* **aus der Einrichtung des Erkenntnißvermögens** erworben werden. Wider diese Antwort zeige ich allererst eine Ungereimtheit an, die in Rücksicht der Mathematik daraus folgt; ich verfolge hernach §. 12. H. Kreils Lehre mit H. Kreil selbst; endlich beweise ich, daß selbst die Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens nicht anders, als a posteriori kann erkennet werden. In der nämlichen Einrichtung des Erkenntnißvermögens müssen nach H. Kreil auch die Bedingungen der Gedenkbarkeit, oder Nichtgedenkbarkeit eines Dinges, die er der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit desselben vorausgehen läßt, a priori enthalten seyn: ich widerlege diese seine Lehre §. 13., und zeige die große Gefahr, die der Religion daraus bevorsteht.

Diese Lehre des H. Kreil ist gar nicht Leibnitzens, sondern bloß Kants Lehre; weil ich sie aber dazumal

in

in Kant noch nicht gelesen hatte; darum frage ich §. 14. wiederum Kant: aus was werden ihre Begriffe a priori erworben? aus sinnlichen Begriffen? das dürfen Sie nicht sagen, weil diese die Lehre des Lock und Wolf ist, die Sie bestreiten: ich sage nicht des Leibnitz; warum führt er also aus diesem wider mich trockene Worte an, die er gewiß nicht versteht, sobald er meint, Leibnitz halte mit Kant? Halte er aber mit ihm, oder nicht, so richtet doch H. Kreil dadurch wider mich nichts aus; denn ich habe meine Abhandlung nicht auf das Ansehen der Menschen, so hoch ich sie auch schätze, sondern auf die Beweise gebauet: wider diese hätte er losziehen sollen; allein sie sind zu hart, um darein zu beißen, und lassen sich nicht, wie die Worte, verdrehen.

10. Vergnügt, meine tiefe Unwissenheit in Leibnitzens Schriften in Ansehung der Erkenntnisse a priori auf die billigste Art bewiesen zu haben, will H. Kreil S. 17. eine gleiche Unwissenheit auch in Lockens Schriften in Ansehung der analytischen, und synthetischen Urtheile Kants beweisen. Diese Eintheilung der Urtheile habe ich §. 18 — 22. durch Vernunftgründe, die selbst von H. Kreil gutgeheißen werden, widerlegt, und bewiesen, daß alle unsere Urtheile analytisch sind. Was sagt nun H. Kreil wider meine Beweise? nichts; er setzt mir Locke entgegen, den ich bey diesem Lehrstücke weder zitirt habe, noch zitirn konnte, und behauptet, diese Kantische Lehre sey mit der Lockischen einerley. Da mein Vorsatz ist, die Wahrheit, und nicht die Auctoren zu vertheidigen, so könnte ich diese ganze Zänkerey übergehen: ich will es aber nicht thun, um zu

sehen, ob H. Kreil die Wahrheit sage, ob er Locke eben so gut verstehe, wie er vorgibt.

Die ganze Schwierigkeit besteht in der Auflösung dieser Frage: **lehrt Locke, daß man von einem Subjekte ein Prädikat, welches außer demselben liegt, aber mit demselben in Verknüpfung steht, bejahen könne?** H. Kreil sagt, ja; ich aber, nein. Denn nach Locke (Essai L. 4. c. 1. §. 2.) ist immer der Gegenstand unserer Erkenntniß die Uibereinstimmung, oder Nichtübereinstimmung zweener Begriffe mit einander; da es nun im vorgelegten Falle zwischen dem Subjekte und dem außer ihm liegenden Prädikate gar keine Uibereinstimmung, sondern bloß zwischen dem Subjekte und dem Verknüpftseyn des Prädikats mit demselben eine gibt; so kann ich nach Locke nur bejahen, das Prädikat sey mit dem Subjekte verknüpft, nicht aber es sey das Subjekt selbst, eben so, wie ichs §. 19. bewiesen habe.

Dies läßt sich aus Locke selbst bestättigen: er unterscheidet §. 3. viererley Uiberein- oder Nichtübereinstimmungen, nämlich 1) der Identität, oder des Unterschiedes, als **das Weiße ist weiß: das Weiße ist nicht roth**: 2) des Verhältnisses, Relation, als **die drey Winkel eines Dreyecks sind zwey rechten gleich**: 3) der Coexistenz, oder Nichtcoexistenz, als **das Gold ist im Feuer unverzehrbar**: 4) der wirklichen Existenz, als Gott existirt. Das Verknüpftseyn gehört zu der zweyten Klasse, weil **Verknüpfung** eine Beziehung, eine Relation ist: nun sagt Locke §. 5. von der Uibereinstimmung der Relation, sie sey **nichts anders, als die Wahrnehmung des Verhältnisses,**

wel-

welches zwischen zwey Begriffen, von welcher Gattung sie immer seyn, anzutreffen ist: ich kann also nach Locke nur das Verhältniß eines Begriffes zu dem andern, nicht aber die Begriffe selbst von einander bejahen; daher kann ich zwar sagen: **die drey Winkel eines Dreyecks sind zwey rechten gleich**: aber nicht: **die drey Winkel eines Dreyecks sind zwey rechte.** Eben so kann ich sagen: **die Ursache ist mit der Wirkung verknüpft**: aber nicht: **die Ursache ist die Wirkung.**

H. Kreil führt das synthetische Urtheil Kants auf die dritte Klasse der Coexisten zurück, wovon Locke §. 6. redet; aber unglücklicher Weise wider sich: denn Locke lehret dort, daß wir, wenn wir sagen: **das Gold ist im Feuer unverzehrbar**: darunter nichts anders verstehen, als daß dieser einfache Begriff in dem zusammengesetzten Begriffe des Goldes mit den einfachen Begriffen der gelben Farbe, der Schwere, der Zerschmelzbarkeit, der Auflösbarkeit desselben im Königswasser coexistire, oder verknüpft sey: wenn ich also sage, **das Gold ist im Feuer unverzehrbar,** zerfälle ich meinen zusammengesetzten Begriff des Goldes in seine Theilbegriffe, folglich fälle ich, selbst nach der Erklärung Kants, und Kreils, ein analytisches Urtheil.

Diese nämliche Lehre führe ich in meiner vorigen Abhandl. §. 20. an: allein H. Kreil meint S. 30. eben aus derselben darthun zu können, daß ich die synthetischen Urtheile, die ich widerlegen wollte, dadurch bewiesen habe. Sehet aber, wie: ich weiß z. B. nicht, sage ich dort, ob **das Gold im Königs**-

was-

wasser auflösbar sey; ich versuche es wiederholeten Malen und finde immer, daß es aufgelöst wird. — Was thue ich also? gar nichts anders, als den Begriff, den ich vom Golde habe, mit einem neuen Merkmale bereichern. Diese meine Worte führt H. Kreil an, und setzt hinzu: Nun aber einen Begriff — mit einem Merkmale bereichern —— das heißt mit andern Worten, dasselbe von dem Gegenstande bejahen, oder was eines ist, dasselbe mit den andern Merkmalen des Begriffes im Urtheile verknüpfen; das heißt Locke ein reelles, und Kant ein synthetisches Urtheil fällen. Mir ist leid, daß H. Kreil aus lauter Begierde, Kant mit Locke zu stimmen, die synthetischen Urtheile des ersteren nicht verstehen will: daß es so sey, will ich mit dem vorgelegten Beyspiele beweisen. Coexistirt im Subjekte Gold die Auflösbarkeit desselben im Königswasser, noch vor meinem Versuche, mit den übrigen Eigenschaften, als Farbe, Schwere, Züglichkeit ꝛc.? natürlicher Weise; denn durch meine Experimente setze ich dem Golde die Auflösbarkeit nicht hinzu, sondern ich entdecke sie nur. Kann ich vor dieser Entdeckung urtheilen: das Gold ist im Königswasser auflösbar? nein, weil die Auflösbarkeit desselben in meinem Begriffe des Goldes noch nicht enthalten ist; ich kann es erst nach der Entdeckung thun, weil erst nach derselben der einfache Begriff der Auflösbarkeit mit den andern einfachen Begriffen der Farbe, Schwere ꝛc. in meinem zusammengesetzten Begriff des Goldes existirt. Sind diese einfachen Begriffe mit einander verknüpft? gewiß, weil ihre Gegenstände in dem Golde selbst

verknüpft sind; ich sehe aber diese Verknüpfung so wenig in meinem zusammengesetzten Begriffe, wie wenig in dem Golde selbst ein. Wenn ich also urtheile: **das Gold ist im Königswasser auflösbar:** so urtheile ich nicht wegen der Verknüpfung dieser Eigenschaft mit den übrigen Eigenschaften des Goldes, sondern weil der Begriff der Auflösbarkeit in meinem zusammengesetzten Begriffe des Goldes eben so, wie die übrigen Begriffe der Farbe ꝛc. durch Identität enthalten ist. Ist nun dies ein synthetisches Urtheil Kants?

Wenn H. Kreil sich trauet, es noch zu behaupten; so muß er beweisen, daß das Prädikat dieses Urtheils: **das Gold ist im Königswasser auflösbar:** in dem Subjekte (**verdeckter Weise**) **nicht** enthalten sey; daß, wenn ich es fälle, **das Prädikat auflösbar ganz außer meinem Begriffe vom Golde liege;** daß ich es **ohne Identität** fälle, folglich nicht, weil das Prädikat in dem Subjekte enthalten, sondern bloß, weil **es mit demselben verknüpft** ist: denn diese sind die Charaktere, die Kant zu einem synthetischen Urtheile fodert. Weil ers aber weder gethan hat, noch jemals thun wird; so bleibt es fest, daß dieses Urtheil: **das Gold ist im Königswasser auflösbar:** selbst nach Kant ein analytisches Urtheil seyn muß, worin der zusammengesetzte Begriff des Subjekts Gold in seine Theilbegriffe zerfället wird. Ich habe diese Kreilische Lehre hieher gebracht, weil sie mit der vorigen einerley ist: ich habe auch bey Widerlegung derselben bloß Lockens Sprache geredet, weil ich zugleich H. Kreil zeigen wollte, daß Locke den syn-

theti-

thetischen Urtheilen Kants nicht im mindesten gönnet. Uibrigens setze ich über diese seine Redensart: einen Begriff mit einem neuen Merkmale bereichern, das heißt mit anderen Worten, dasselbe vom Gegenstande bejahen 2c. nichts hinzu; weil ich die Unrichtigkeit derselben in meiner vorigen Abhandlung schon angezeiget habe.

Es sey, wie immer; Locke muß doch den synthetischen Urtheilen Kants gönnen: dies zu erweisen nimmt H. Kreil S. 18. seine Zuflucht zum 8ten Kapitel Lockens, wo dieser von den unnützen (Frivoles) Sätzen redet: um Locke aber dort zu verstehen, will ich aus seinem 2ten Kapitel etwas herbringen. Er unterscheidet in demselben zweyerley Erkenntnisse eben so, wie ich es §. 24. gethan habe, nämlich eine anschauende, welche aus der bloßen Vergleichung zweener Begriffe mit einander in uns entsteht, als $1 + 2 = 3$, und eine gefolgerte (connoissance intuitive und demonstrative); von dieser sagt er §. 2. die Ursache warum unser Geist die Uiberein- oder Nichtübereinstimmung zweener Begriffe nicht immer einsehen kann, ist, weil er die Begriffe, derer Uiberein- oder Nichtübereinstimmung er suchet, nicht so vereinigen kann, daß dieses allein ihm dieselbe kennbar mache: dieses erklärt er durch die drey Winkel eines Dreyecks, die mit zwey rechten Winkeln unmittelbar nicht können verglichen werden. Wenn ich also einen Lehrsatz beweise, so entdecke ich, wie Locke selbst sagt, ein Prädikat, welches in dem Subjekte verdeckter Weise schon enthalten, und nur mir unbekannt war: allein diese Urtheile sind auch nach Kant analytische

tische Urtheile eben so, wie die Anschauungsurtheile. Locke lehrt weiter §. 7., daß wir bey jedem Schritte im Beweisen eine anschauende Erkenntniß der Begriffe, die wir mit einander verbinden, haben müssen, damit auch der Schlußsatz anschauend werde; wenn also in dem Beweise nach Locke alle drey Urtheile anschauend seyn müssen; so müssen auch alle bloß analytisch seyn. Nebst den anschauenden und gefolgerten Erkenntnissen läßt Locke gar keine andere zu; er läßt also auch gar keine andere Urtheile, als die analytischen zu.

Diesem gemäß unterscheidet er im 8ten Kapitel belehrende, und nichtbelehrende Sätze; diese nennt er frivoles unnütze Sätze, weil dadurch dem Andern gar nichts, was er vorher nicht gewußt hätte, mitgetheilet wird: dergleichen sind 1) die identischen Sätze, worin das nämliche von dem nämlichen bejahet wird, als Seele ist Seele: 2) die Sätze, worin ein Theil des zusammengesetzten Begriffes, oder ein Theil der Erklärung von dem Erklärten bejahet wird, als das Bley ist ein Metal: der Mensch ist ein Thier. Diese Sätze will H. Kreil für analytische Sätze nehmen; sie sind es auch, weil es keine synthetische gibt; sie sind es aber nicht im Sinne Kants, weil die Prädikate derselben in den Subjekten, nicht verdeckter Weise, wie es Kant fodert, sondern bekannter Weise enthalten sind, so, daß der Andere dadurch nichts lernet. Sagt mir aber einer, sagt Locke §. 6., daß jedes Wesen, worin Empfindung, Bewegung, Vernunft, Lachen mit einander verbunden sind, eine Kenntniß Gottes habe, oder durchs Opium eingeschläfert werden könne, der leistet mir ohne Zweifel

einen

einen belehrenden Satz, weil eine Kenntniß Gottes haben, oder durchs Opium eingeschläfert werden können, zwey Sachen sind, die in dem Begriffe, den das Wort Mensch ausdrücket, nicht enthalten sind. Diese müssen nach H. Kreil synthetische Sätze seyn; sie sind es aber nicht nach Locke: denn obwohl nach ihm eine Kenntniß Gottes haben, oder durchs Opium eingeschläfert werden können, in der wesentlichen Erklärung des Menschen nicht enthalten sind, so sind sie doch in dem Menschen selbst als Subjekt enthalten: allein die Sätze, deren Prädikate in dem Subjekte verdeckter Weise enthalten sind, sind nach Kant selbst analytische Sätze: also sind auch die belehrenden Sätze Lockens analytische, und nicht synthetische Sätze.

Das Gegentheil beweisen folgende Worte Lockens, die H. Kreil aus dem 8. §. anführt, gar nicht: die zweyte Gattung von Sätzen ist, in welchen etwas von einer Sache bejahet wird, was aus dem bestimmt zusammengesetzten Begriffe derselben nothwendig folgt, aber nicht in d e m s e l b e n e n t h a l t e n ist, als wenn wir sagen: der äußerliche Winkel eines jeden Dreyecks ist größer, dann ein jeder der entgegengesetzten Winkel. — Das von Locke angeführte Beyspiel, setzt H. Kreil hinzu, ist sogar ein synthetischer Satz *a priori*. Auch Locke muß so reden, wie H. Kreil ihn verstehen will; er hat sein ganzes Werk aufgesetzt, um zu beweisen, daß alle unsere Kenntnisse a posteriori sind; doch muß er jetzt eine a priori erkennet haben. Aber zur Sache: in der Erklärung des Menschen, welche den bestimmt

zu-

zusammengesetzten Begriff desselben ausdrückt, ist die Gelehrigkeit nicht enthalten; doch folgt sie aus demselben nothwendig so: **der Mensch ist ein vernünftiges Thier; nun ist das vernünftige Thier gelehrig; der Mensch ist also gelehrig:** nun frage ich: setze ich im Schlußsatze dem Subjekte ein Prädikat hinzu, das in demselben vorher nicht enthalten war? das kann H. Kreil sagen; Locke sagt es aber nicht; er sagt nur, daß mein Erkenntniß dadurch zunimmt, indem ich durch die Erklärung des Menschen ein Prädikat in demselben entdecke, welches in der **Erklärung** selbst nicht enthalten war. Was ich von diesem Schlußsatze gesagt habe, gilt für alle Sätze, die durch Experimente, oder Vernunftsgründe bewiesen werden, folglich auch für das von Locke selbst angeführte Beyspiel; denn in demselben wird eine größere Grösse in dem äußerlichen Winkel in Rücksicht der Grösse eines jeden der entgegengesetzten Winkel bejahet: allein eben diese größere Grösse liegt in dem äußerlichen Winkel, und wird von mir durch den Beweis nur erkannt, nicht dem Subjekte hinzugesetzt. Hieraus kann ein jeder sehen, wie sehr sich H. Kreil Lockens mißbraucht, wenn er ihn für die synthetischen Urtheile Kants auslegt.

11. **Eben so unglücklich**, sagt H. Kreil S. 19. **ist auch H. Miotti in dem, was er an meiner Logik rüget.** Ich werde einige der gerügten Stellen anführen, und dieselben mit Stellen aus Leibnitz oder Locke belegen, um zu beweisen, daß sie unter ihre **der Natur angemessensten Lehren gehören.** Uiber den Ursprung der Begriffe wi-

der-

de sprechen sich Leibnitz und Locke einander, wie H. Kreil selbst gezeiget hat; sind nun auch diese ihre widersprechenden Lehren die der Natur angemessensten? und wenn sie es nicht seyn können, warum will er wider mich, der ich wider ihn Vernunftgründe, und nicht Stellen angeführt habe, mit Stellen, und nicht mit Gründen hervorrücken?

Ich sage §. 11. daß, wenn die Sätze der reinen Geometrie aus der Einrichtung des Verstandes a priori könnten erkennet werden, die Blinden, welche den Zerstreuungen der Sehenden nicht unterliegen, die tauglichsten seyn würden, dieselben zu ergründen. Hierüber führt H. Kreil wider mich eine Stelle aus Leibnitz, und das Beyspiel von Saunderson an, der in seiner Blindheit eine vortreffliche Geometrie aufgesetzt hat. Sagt aber Leibnitz in der angeführten Stelle, daß die Blinden tauglicher sind, als die Sehenden, die Geometrie zu lernen? oder folgt dies aus einem einzigen Beyspiele?

Ich sage §. 12. H. Kreil halte das Wort nicht, indem er §. 156. die Unwandelbarkeit, und Gemeinschaft der Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens nicht beweist, was er zu beweisen §. 119 versprochen hatte. Jetzt behauptet er S. 21. daß auch die *Homines unius syllogismi* aus dem gegebenen Beweise, daß die Wirkungsgesetze, oder die Ordnung der Natur immer sich gleichförmig, allgemein, einerley, und unwandelbar bleiben, als ein unmittelbares Corollarium hätten einsehen können, daß also auch die Einrichtung, oder die Wirkungsgesetze des menschlichen Verstandes, welche einen Theil

der

der Naturordnung ausmachen, allgemein, und unwandelbar seyn. Die Einrichtung des menschlichen Erkenntnißvermögens, als ein Zeughaus der Erkenntnisse a priori, welche in den Formen der Sinnlichkeit, und in den Kategorien als Denkgesetzen des Verstandes bestehen, ist von Kant erdichtet worden: daß diese ganze Erdichtung ungereimt, und widernatürlich sey, habe ich hier im ersten Theile bewiesen: wie hätte ich also von der Unwandelbarkeit der physischen Naturordnung auf die Unwandelbarkeit der Kantischen Einrichtung des menschlichen Erkenntnißvermögens schliessen können? hernach seit wann ist es erlaubt, von den physischen Gesetzen der Bewegungen auf die metaphysischen der Gedanken, von der Ordnung der sichtbaren Welt auf die Ordnung der denkenden Wesen zu schliessen? Aus diesen Ursachen will ich H. Kreil noch glauben, daß die **Unwandelbarkeit der Einrichtung unserer Erkenntnißkraft ein Saz sey, der eines strengen Beweises nicht fähig ist;** wie er selbst in der Logik §. 21 lehret.

Aber **Locke**, sagt H. Kreil, ist **derselben Meinung sowohl was den Beweis, als was den Grad der Zuverlässigkeit betrift, den derselbe gewährt:** hierüber führt er aus Locke L. 4. c. 16. §. 6. einige Säze an. Allein in dem Orte redet zwar Locke von der fast vollständigen Zuverlässigkeit, mit der wir unseren Beyfall den erzehlten Begebenheiten geben, wenn diese gleichförmig von allen erzehlet, und von uns selbst in gleichen Umständen könnten beobachtet werden; als z. B. wenn **alle** die **Englän-**

der,

der, welche Gelegenheit haben, von dem vergangenen Winter zu reden, versichern, daß es dazumal in England gefrorn, oder daß man dort im Sommer Schwalben sah: aber von der Naturordnung, und ihrer Unwandelbarkeit sagt er dort nicht ein Wort. Von dieser sagt er vielmehr seine Meinung §. 13. wo seine Worte so lauten: es gibt doch einen Fall, in welchem das Außerordentliche einer Begebenheit den Beyfall gar nicht schwächt, den wir dem aufrichtigen Zeugnisse, worauf sie gegründet ist, beymessen müssen. Denn solche übernatürliche Begebenheiten, wenn sie den Absichten dessen entsprechen, der die Macht hat, in gewissen Zeiten und Umständen den Lauf der Natur zu ändern, können desto tauglicher seyn, einen Glauben bey uns zu finden, je mehr sie über unsere Beobachtungen erhaben, und auch denselben entgegen sind. So ist just der Fall der Wunderwerke, welche einmal gut bezeuget nicht nur für sich selbst einen Glauben finden, sondern auch andern Wahrheiten, die eine solche Bestätigung nöthig haben, einen verschaffen. O! wie weit ist diese Lehre von der Kreilischen entfernet! H. Kreil vertheidiget eben in dem angez. §. 156 die Unwandelbarkeit der Naturordnung, und legt den Grund zu dem Beweise, den er §. 190 für die Unglaubwürdigkeit der Wunderwerke anführt: Locke hingegen widersetzt sich in beyden, und nimmt den Grund einer grösseren Glaubwürdigkeit der Wunderwerke eben aus der Quelle her, aus welcher H. Kreil den Grund der Unglaubwürdigkeit hernimmt,

ndm-

nämlich aus der Seltenheit, oder Außerordentlichkeit. Die Kantischen Philosophen spielen also mit Locke, eben so, wie ich von denselben gesagt habe, daß sie mit uns spielen.

12 Ich sage §. 26. daß Kant den Namen eines Philosophen verlieren müßte, wenn er die Cartesianische Hypothese, daß die Vorstellungen von den Begriffen unterschieden sind, ohne Lockens Beweise zu widerlegen, wiederum auftischen wollte. Leibnitz, erwiedert H. Kreil S. 22. fand Lockens Gründe nichts weniger als bündig. Ich lasse es zu, sonst hätte er auch die angebohrnen Begriffe aufgeben müssen: aber warum widerlegt H. Kreil mit den Leibnitzischen Gründen den Beweis nicht, den ich aus Locke angeführet habe? Doch läßt er den Beweis durch Antonius Genuensis widerlegen, der in seiner Methaphysik Tom 3. prop. 30 den nämlichen Unterschied vertheidiget, und in scholio ad prop. 34. behauptet, die entgegengesetzte Meinung sey der Materialisten eigen, und habe Locken eben darum gefallen, weil er über die Natur der Seele mit Dicäarchus hält. Hätte aber H. Kreil Storchenauen Psych. P. 2. sect. 3. g. 4. §. 227 schol. gelesen, so würde er dort auch die Gründe gefunden haben, warum besagte Meinung des Genuensis nicht nur ungerecht, sondern auch tadelungswürdig sey.

Die Lockische Meinung gründet sich auf das System des physischen Einflusses: nun meint der Genuensis Tom. 3. prop. 21, daß nach diesem Systeme etwas von dem Körper in die Seele übergehen, und

dort

dort *spiritualizari*, und etwas von der Seele in den Körper übergeben, und dort *corporalizari* müsse; oder daß die Seele mit dem Körper vereiniget eine und die nämliche Substanz ausmachen müsse, deren Materie der Körper, und die Kraft der Materie die Seele sey, in welchen beyden Fällen die Seele material seyn würde. Allein die Philosophen, welche mit Locke halten, lehren ganz anderes; sie lehren, daß Seele und Körper mit einander vereiniget das Individuum Mensch ausmachen, dessen substantielle Form die Seele, und die Materie der Körper, und zwar nach Locke der so gestaltete Körper ist; daß der Körper auf die Seele nichts anders wirke, als daß er ihr die Ebenbilder der äußerlichen Gegenstände gegenwärtig stelle, und die Seele auf den Körper nichts anders, als daß sie durch Bewegung des nächst in verschiedenen Nerven enthaltenen Geistes die Bewegungen in den verschiedenen Gliedern des Körpers hervorbringe. Hätte der Genuensis die Lehren der Alten, und insonderheit des h. Thomas so ausgelegt; so würde er keine Ursache gehabt haben, aus Lockens Lehre für die Immaterialität der Seele etwas zu fürchten.

13. Ich führe §. 34. manche Lehren aus H. Kreil an, die mit einander nicht übereinstimmen. Reimt er sie S. 23 zusammen? nein, er meldet nur drey Stücke, die er meint mit Locke gemein zu haben: erstens daß es in unserer **Willkühr stehe den Klassen Grenzen zu setzen**, und führt hierüber aus Locke L. 3. c. 6. §. 1. einige Worte an, die nach der französischen Uibersetzung so lauten müssen: die

Gat-

Gattungen und Arten der Dinge hangen von den Begriffen, die sich die Menschen versammelt haben, und keiner Wege von der wirklichen Natur der Dinge ab: und §. 27. zu dieser Absicht möchte ich wohl wissen, worin die bestimmten und unveränderlichen Grenzen der Art (Mensch) **bestehen. Es ist einem jeden, der sich die Mühe gibt, es zu untersuchen, offenbar, daß die Natur bey den Menschen nichts dergleichen gethan, oder bestimmet hat.** Was ihm zu dieser Sprache Gelegenheit gegeben hat, sind die Mißgeburten, und insonderheit der Abbé von St. Martin, der als er gebohren war, so wenig die Gestalt eines Menschen hatte, daß man zweifelte, ob man ihn taufen sollte, oder nicht. Von diesen Zweifeln, und von der darauf gegründeten Behauptung Lockens will ich nichts reden; ich will nur zeigen, daß nach ihm die Grenzen der Gattungen, und Arten von den Dingen selbst abhangen.

Locke unterscheidet zweyerley Wesen ein **nominales**, und ein **reales**; jenes ist der Arten und Gattungen, dieses der Individuen; dieses nennen die Philosophen das physische, jenes das metaphysische Wesen. Woher nimmt nun Locke sein Nominalwesen? aus den Individuen durch Abstraktion; dieses lehrt er L. 3. c. 3. §. 7. 9. hängt das Nominalwesen von der Willkuhr des Menschen ab? nein, sagt er L. 4 c. 8. §. 10: **derjenige, der die Bedeutung der Nennworte der Substanzen nach seiner eigenen, oder anderer Menschen Einbildung aufs Ungefähr und nicht nach einer ernsthaften Untersuchung der**

Natur der Dinge selbst festsetzt — — vermehrt seine Kenntnisse gar nicht. Wenn sich also die Seele, sagt er L. 3. c. 6. §. 28. die zusammengesetzten Begriffe der Substanzen verschaft; so spürt sie der einzigen Natur nach, und vereiniget keine Begriffe, die ihrer Vermuthung nach in der Natur selbst nicht vereiniget sind. Diese einfachen Begriffe, welche sich der Mensch durch die Sinne, wie Locke überall lehret, aus der Natur der Dinge verschafft, hangen von der Natur der Dinge ab; also auch die Arten, und Gattungen, welche aus denselben abstrahirt werden, hangen von derselben ab.

Wenn es so wäre, sagt H. Kreil zweytens, so würde nach Locke das hypothetische Wesen (das Wesen der Klassen) das Wesen der Individuen seyn: es ist aber nicht; denn das Wesen der Arten besteht nach Locke *L.* 3. *c.* 6. §. 2. in dem abstrakten Begriffe, womit der Name der Art vereiniget ist. Dies ist wahr; weil aber der ganze abstrakte Begriff aus der Natur der Dinge hergenommen wird; darum ist das Wesen der Art das ganze uns bekannte Wesen der Individuen: das lehrt Locke in der nämlichen Stelle, die er so fortsetzt: obwohl darin (nämlich in dem abstrakten Begriffe) das ganze Wesen der natürlichen Substanzen (Individuen), welches uns bekannt ist, und wodurch wir die Substanzen in verschiedene Arten unterscheiden, besteht; dem ungeachtet nenne ich es Nominalwesen, um es von der wirklichen Beschaffenheit der Substanzen (nämlich von dem Realwesen), wovon alle die Begriffe, die das Nominalwesen ausmachen

chen, und alle Eigenschaften einer Art abhangen, zu unterscheiden. Die Ursache, sagt er §. 4. warum das Wesen in den einzelnen Dingen nur in so fern betrachtet wird, als sie in gewisse Arten gereihet sind, ist, weil, wenn wir die abstrakten Begriffe, wodurch wir die Individuen in gewisse Arten unter gemeinen Benennungen reihen, wegnehmen, nichts anders übrig bleibt, das als ihnen wesentlich betrachtet werde. Es ist, sagt er, L. 3. c. 3. §. 16. eine so enge Verbindung zwischen dem Nominalwesen, und dem Namen, daß der Namen einer Art keinem andern einzelnen Dinge kann zugeeignet werden, als dem, welches dieses Wesen hat, wodurch es diesem abstrakten Begriffe, wovon der Namen das Zeichen ist, entspricht.

Dieser so offenbaren Lockischen Lehre unerachtet sage ich dennoch, daß die Nominalwesen einigermassen auch von unserer Willkühr abhangen; wenn wir nämlich in den einzelnen Gegenständen mehrere beständige Merkmale, wodurch sie von den andern unterschieden werden, wahrnehmen; so können wir diese Merkmale den andern bey der Bestimmung der Art nach unserem Belieben vorziehen: sind wir aber dabey mangelhaft, wie es jener Philosoph war, der den Menschen durch ein Thier mit zwey Füssen, und ohne Feder erklärte; so ermangeln andere Philosophen nicht, uns zurechte zu weisen, und unsern Fehler zu entdecken, wie es dem vorigen ein anderer Philosoph that, der ihm einen Truthan, dem die Feder ausgerissen waren, mit dem Sinnspruche darstellte: sieh deinen Menschen.

Aber sehet jetzt, wie mich H. Kreil aus Locke überzeugen will, daß das Nominalwesen das Wesen der Individuen nicht sey; er führt diese meine Frage an: **kann es wohl einen Menschen geben, der eins von diesen drey Merkmalen, Leben, Empfindlichkeit und Vernunft nicht habe?** Dieser meiner Frage stellt er eine Lockische entgegen: sollte mich Jemand fragen, sagt Locke, ob zu meinem, **oder je eines andern körperlichen Dinges Wesen das mit Vernunft begabt seyn gehöre?** Sind diese zwo Fragen gleichlautend? gewiß nicht; denn ich frage von dem Menschen, und Locke von einem körperlichen Dinge: doch stimmen wir ich und Locke mit einander vollkommen überein; denn auf seine Frage antworte ich: **das mit Vernunft begabt seyn ghört zum Wesen eines körperlichen Dinges nicht;** und er auf die meinige: **das mit Vernunft begabt seyn gehört zum Wesen eines Individuums, welches unter die Art Mensch muß gerechnet werden.** Nur H. Kreil stimmt mit keinem überein.

Drittens, sagt H. Kreil S. 24. **daß wir allgemeine Erfahrungsurtheile nicht mit (strenger) Gewißheit fällen können, weil wir nie eine Eigenschaft von allen Gegenständen einer Klasse erfahren können; hierüber sind Locke und Leibnitz einstimmig, was so selten der Fall ist.** Hätte H. Kreil meinen 8. §. überlegt, so würde er gesehen haben, daß auch ich mit beyden übereinstimme, und nur in Rücksicht der allgemeinen Urtheile, der Axiome von Leibnitz abgehe, indem sie dieser mit den Cartesianern angebohren, und ich mit Locke aus den einzel-

zelnen Urtheilen durch Abstraktion hergenommen wissen will.

Hierauf klagt sich H. Kreil, daß ich seine höhere Gattung organisirter Körper, und die Eintheilung derselben in Pflanzen und Thiere getadelt habe, und behauptet, daß Leichname, Aase und verdorrte Pflanzen keine organisirte Körper seyn, sondern nur gewesen seyn. Ob aber ein Mensch, ein Pferd, eine Pflanze, wenn sie sterben, die Organe verliehren, und nicht vielmehr das, was ihnen Leben gab, lasse ich die Anatomiker, und einen jeden andern entscheiden.

14. Ich mißbillige §. 49. die Kreilische Eintheilung des Wesens in nominal, reell, hypothetisch, absolut und relativ; ich betrachte den Gebrauch, den er §. 21. u. 203 nach Kants Lehre davon machet; dann schliesse ich, daß er, wenn ich ihn dort gut verstehe, die Wesen vervielfältige, um sie zweifelhaft zu machen, woraus von selbst folgt, daß auch die davon abgeleiteten Naturgesetze zweifelhaft seyn müssen. Jetzt aber sagt H. Kreil S. 25. er unterscheide das Nominal von dem Realwesen, und folge hierin Locken. Dieses ist nur den Worten, nicht aber der Bedeutung nach wahr; denn Lockens Nominalwesen ist nicht, wie das Kreilische, ein Wesen der problematisch gegebenen Gegenstände, sondern das Wesen der Arten und Gattungen, welches H. Kreil das hypothetische nennt. Lockens Realwesen ist nicht, wie das Kreilische, das Wesen eines gedenkbaren Gegenstandes, welches dem denkenden bekannt seyn muß, sondern ein uns unbekanntes Wesen,

sen, welches in der innerlichen Konstitution der existirenden Substanzen besteht, und worauf das Nominalwesen gegründet ist: so z. B. besteht nach Locke das Realwesen des Goldes in der innerlichen Konstitution desselben, welche macht, daß das Gold so gelb, so schwer, so auflösbar rc. ist. Das Nominalwesen liegt nach Locke in den Individuen, und ist das einzige, das uns von denselben bekannt ist: H. Kreil hingegen erkennt §. 21. in den Individuen, in den Dingen an sich gar nichts, folglich auch kein Wesen; er erkennt mit Kant die äußerlichen Dinge nur in der Erscheinung, durch die Modifikationen seines Erkenntnißvermögens, die er auf sie bezieht, und wodurch er denselben ihre Wesen ertheilet. Die Kreilische Lehre von den Wesen geht also von der Lockischen himmelweit ab.

Locke muß also, setzt H. Kreil noch hinzu, die moralischen Gesetze nicht, wie H. Miotti, aus dem Wesen der Dinge, sondern aus dem Wesen der Ideen, wie er auch *L. 4. c.* 12. §. 8. sich äußert, abgeleitet haben. Locke wünscht in dem angez. §., daß die Moral nach einer mathematischen Methode abgehandelt werde; er sagt, es sey möglich, weil alle die Begriffe der Moral reelle Wesen, und von einer solchen Natur sind, daß man unter denselben einen Zusammenhang, eine Uibereinstimmung entdecken kann. Da also nach Locke die Begriffe der Moral reelle Wesen sind, sind sie reelle Wesen ihrer selbst, und nicht der Dinge, wovon die Moral handelt? Locke bezieht sich hierorts auf sein 3. Kapitel §. 18, wo er die hauptsächlichen

Be-

Begriffe andeutet, die zu einer mathematischen Behandlung der Moral dienen können; diese sind die Begriffe eines höchsten, allmächtigen, gütigsten und allerweisesten Wesens, wovon wir abhangen, und der Begriff von uns selbst, als mit Verstand und Vernunft begabten Geschöpfen; sind diese Begriffe reelle Wesen der Ideen, und nicht der Dinge? Wolf hat in seinem Naturrechte Lockens Wunsch erfüllet; leitet er die Moralgesetze aus den Wesen der Ideen, und nicht aus den Wesen der dadurch vorgestellten Dinge ab? Endlich worin besteht das Wesen der Ideen, daß aus demselben Moralgesetze könnten abgeleitet werden?

15. **Ich tadle, sagt H. Kreil S. 25. daß er ausser der geometrischen Gewißheit auch noch eine praktische, moralische, oder uneigentliche zulaße, die aber weder mehr, noch weniger ist, als die (höchste) Wahrscheinlichkeit.** Ich tadle §. 53. daß er die physische und moralische Gewißheit läugne, und beweise, daß die geometrische Gewißheit von der physischen so abhange, daß wer diese läugnet, auch jene läugnen müsse: ich tadle, daß er von der allgemeinen Sprache der Menschen ohne Grund abweiche, welche zur Gewißheit nur solche Kennzeichen der Wahrheit fodern, die alle vernünftige Furcht des Gegentheils ausschliessen: ich tadle, daß er auf die geometrische Gewißheit, die für uns gar unnütz ist, so viel, und auf die physische und moralische, wovon unser Leben und Wohlseyn abhängt, so wenig rechne: ich tadle endlich die Unbestimmtheit seiner Lehre wegen der Mißverständnisse, und der gefährlichen Folgen, die dar=

daraus entstehen können. Anstatt also Leibnitz und Locke, die im Grunde wider mich nicht sind, anzuführen, hätte H. Kreil meine Beweise widerlegen, und wider dieselben beweisen müssen, daß die physische und moralische Gewißheit der andern Philosophen füglicher, und dem Gemeinsinne der Menschen angemessener höchste Wahrscheinlichkeit solle genannt werden.

16. Ich nehme gern das Geständniß des H. Kreil S. 27. an, daß er nämlich nie mit Rousseau gemeint habe, die Wunderwerke geschehen nach einer verborgenen Naturordnung, nach einem uns unbekannten Naturgesetze; ich gestehe, diese letzte sey auch die Meinung Lockens, zwar nicht in dem Essai, wo er ganz anders redet (S. oben § 11.), sondern in einer besondern Abhandlung von den Wunderwerken, welche von den Philosophen eben darum widerlegt wird, weil das Lockische Wunderwerk von dem Wunderbaren gar nicht unterschieden ist. Hat aber H. Kreil Recht meine Vermuthung eine **schändliche Konsequenzmacherey und grobe Verläumdung** zu nennen? Sie ist auf diese seine Worte §. 156. gegründet: **jedes einfache Gesetz ist unveränderlich und allgemein: man hat also dasselbe noch nicht entdeckt, so lang man Ausnahmen bey einem angenommenen Gesetze der Natur antrifft**: folgt aus diesen Worten nicht von selbst, das die Ausnahmen (folglich Wunderwerke), die bey den angenommenen Naturgesetzen angetroffen werden, nach dem noch nicht entdeckten, nach dem verborgenen und unveränderlichen Naturgesetze eben so geschehen, wie es Rousseau ver-

vermuthet hat? Doch sage ich §. 60. H. **Kreil habe die Vermuthung des Rousseau, und seinen Beweis verlassen, und unternommen zu beweisen, daß eine Begebenheit wider die Ordnung, oder die Gesetze der physischen Natur durch Zeugnisse glaubwürdig gemacht werden könne:** was habe ich für eine Schuld, daß er in einer so wichtigen Materie, wie jene von den Wunderwerken ist, so unbestimmt rede, daß man aus seinen Worten mehr Meinungen, nur die wahre nicht entnehmen kann?

17. Es ist wahr, daß ich §. 64. dieses Beyspiel: **Voltäre war der witzigste Kopf seiner Zeit:** getadelt habe, weil ich weiß, wie behutsam man mit Lehrlingen, bey denen die ersten Eindrücke die stärksten sind, umgehen muß: es ist auch wahr, daß ich in einigen algebraischen Formeln, die zum Beyspiel angebracht worden sind, Fehler entdeckt habe, die ich jetzt für Druckfehler auf das Wort des H. Kreil gern gehen lassen will: aber hierin liegt das wenigste; das Wichtigste liegt in den aufklärungmässigen Beyspiespielen, die aus der heil. Schrift, aus den Vätern der Kirche, aus den bewahrten Philosophen, ja so gar aus den Geheimnissen der Religion hergenommen worden, und die den Lehrlingen fürs Künftige desto gefährlicher sind, je weniger sie aus Mangel der gehörigen Kenntnisse vor denselben sich hüten können.

18. **Das ganze Räsonnement,** sagt H. Kreil S. 27, **über meine Theorie der empirischen Seelenlehre von** *N.* 65. **bis** 75. **wird mir aus** *N.* 31. **begreiflich, da er Kanten mit folgenden Worten den Text liesst: hätten Sie die neuen Philosophen** bes-

besser studirt (ungefähr wie H. Miotti Leibnizens und Lockens Schriften); so würden Sie — — in Locke das Gesetz der Verbindung unserer Begriffe (nämlich des H. Miotti seiner) gefunden haben. Er meynt das Gesetz der Ideenabsoziation. Also dies ist nach seinem Geständniß das Gesetz, wornach er seine Begriffe verbindet. Nun macht Leibniz hierüber S. 229. die Anmerkung *c'est en quoi consiste le raisonnement des Bêtes.* Ich habe diese höfliche Stelle hier ganz abgeschrieben, weil sie zu einem Muster der Kantischen Beweise dienen kann, und was eine bloße seichte Satyr sey; ich glaube auch nach dem, was ich aus Locke wider H. Kreil bisher bewiesen habe, daß bey dem obigen ungefähr ein anderer besser stünde, als H. Miotti. Aber zur Sache.

Ich sage in dem angezeigten §. 31. dieser Beweis Kants: **es muß im Gemüthe Formen *a priori* geben; weil das, worin sich die Empfindungen ordnen, nicht wiederum eine Empfindung ist:** sey nichtig: ich sage weiter, daß unsere Empfindungen nach dem Lockischen Absoziationsgesetze mit einander verbunden sind, entweder, weil sie ähnlich, oder weil sie zu gleicher Zeit gefasset worden sind: daß es so sey, beweist die allgemeine Erfahrung, denn ein jeder macht sich Knoten in dem Schnupftuche oder legt Papierstücke in die Tabakdose, um zur bestimmten Zeit die damit verknüpften Begriffe zu erwecken; ein jeder sucht das Vergessene durch die Begriffe der Nebenumstände in Erinnerung zu bringen; ein jeder erinnert sich seines entfernten Vaters, wenn er einen

ihm

ihm ähnlichen Mann anblicket, u. s. w. H. Kreil nimmt sich weder des Kantischen Beweises, noch der Widerlegung des Lockischen Gesetzes an, sondern beruft sich auf das Ansehen Leibnitzens: ist es aber möglich, daß ein Leibnitz einem Locken, der durch eine allgemeine Erfahrung sein Gesetz beweist, ins Gesicht gesagt habe: **das ist ein Schluß der Bestien?**

Die Kreilische Seelentheorie besteht aus neun Artikeln; ich wiederlege sie den einen nach dem andern, und zeige die Ungereimtheiten, und Widersprüche, die aus denselben folgen; ich führe ja so gar das Adsoziationsgesetz des H. Kreil an, welcher bewußt, wie er vorgibt, der Eindrücke der Organe auf die Seele, und des von der Seele geleisteten Widerstandes, von der Stettigkeit dieser Eindrücke, und dieses Bewußtseyns die Zusammengesellung seiner Vorstellungen herrühren läßt. Ich vergleiche diese seine Meinung mit der Meinung eines bekannten Materialisten, eines Hobbes, der die Gedanken in der Wirkung der äußerlichen Gegenstände, und Gegenwirkung des Herzens bestehen läßt, und finde zwischen beyden keinen andern Unterschied, als daß H. Kreil Seele nennt, was Hobbes Herz. Ich beweise, daß die Bewegungskraft der Seele keine Anziehungs- und Zurückstossungskraft sey, wie sie es seyn sollte, um den vermeinten Widerstand zu leisten; daß er daher einen Fehler des Erschleichens begehe, wenn er vorgibt, der Eindrücke der Organe, und des Widerstandes der Seele, dessen sich kein anderer bewußt ist, bewußt zu seyn. Ich widerlege den Willen

len seiner Seele, den er in einem von der Empfindung geleiteten Streben, Organe anzuregen, bestehen läßt, und beweise, daß auch die Thiere einen solchen Willen haben. Wer wird nun nicht bewundern, daß H. Kreil aus dem einzigen von mir angeführten Lockischen Adsoziationsgesetze die Richtigkeit aller meiner Beweise, und die Ungerechtigkeit der von mir wider seine Seelentheorie gemachten Vorwürfe so hell einsehe?

19. Doch sieht er alles dieses hell ein; er sieht, daß ich aus seiner Seelentheorie den Materialismus wittere; darum will er S. 28. ein Paar Stellen ausheben, und mit Stellen aus Leibnitz belegen. Ich sage §. 68. nach ihm (nämlich H. Kreil) **setzen die Aeußerungen der Seele Vorstellungen, und diese äußere Sinneswahrnehmungen, oder Einbildungen voraus: nach ihm sind also die Vorstellungen, Sinneswahrnehmungen, und Einbildungen Wirkungen des Körpers:** H. Kreil führt diese meine Stelle an, und setzt noch hinzu: **im Schliessen bleibt H. Miotti durchaus gleich, und Leibnizens Bemerkung (das ist ein Schluß der Bestien) unumstößlich.** Der angeführte Beweis gleicht diesem anderen: die Vorstellungen, Sinneswahrnehmungen, und Einbildungen sind entweder Wirkungen der Seele, oder nicht; sind sie Wirkungen der Seele; so sind sie so viele Aeußerungen der Seele, welche gar keine Vorstellungen, Sinneswahrnehmungen, oder Einbildungen voraussetzen: nun setzen nach H. Kreil die Aeußerungen der Seele Vorstellungen, Sinneswahrnehmungen, oder Einbildun-

gen

gen voraus; diese sind also keine Wirkung der Seele: sind sie es nicht, so müssen sie Wirkungen des Körpers seyn; denn der Mensch besteht nur aus Leib und Seele. Auf dieses bestialische Räsonnement kann H. Kreil nicht antworten, darum führt er wider mich aus Leibnitz folgende Stelle an: **die Gedanken entsprechen immer je einer Empfindung**: *les pensées repondent toûjours à quelque sensation.* Dieses sagt noch mit mehr Rechte Locke, der alle angebohrne Begriffe wegläugnet; stehts aber wider mich? bey weitem nicht; denn hier ist nicht die Rede, ob die Empfindungen den Gedanken vorausgehen; sondern ob sie Wirkungen der Seele seyn: das ist, was H. Kreil läugnet, und durch Leibnitz nicht beweiset.

Die ganze Stelle lautet so: **wir können**, sage ich, **Hrn. Kreil unmöglich zulassen, daß die Seele ihre Organe habe; denn diese erkennen wir als ein Eigenthum des Körpers.** H. Kreil konnte mir sehr leicht antworten: **ich nenne die Organe des Körpers Organe der Seele, weil sie dieselben braucht**: aber nein; er behauptet neuerdings, die Seele habe Organe, und Leibnitz stehe ihm an die Seite mit zwey Stellen bey: die erste lautet so: **meines Erachtens muß jeder erschaffene Geist einen Körper haben, eben so, wie unsere Seele einen hat**: und die zweyte so: **ich möchte sagen, daß jede Monad eingekörpert sey, d. i. daß jede Monad ihren organischen Körper habe.** So ungegründet, und ungereimt auch diese Leibnitzische Meinung ist; so lasse ich sie doch für H. Kreil gelten: folgt aber daraus, daß jede Monad, folglich auch

un=

unsere Seele ihre Organe habe? Der Prophet Balaam konnte mit Wahrheit sagen: **ich habe einen Esel**: konnte er auch sagen: **ich habe zwey Eselsohren**? Dies wird H. Kreil der Vernunft gemäß nicht zulassen; eben so lasse ich ihm nicht zu, daß die Seele ihre Organe habe; denn sie würde in diesem Falle nicht mehr eine Monad, sondern ein aus mehreren Monaden zusammengesetztes Ding seyn, eben so, wie es ihre Organe seyn müßten. Allein eben in diesem Falle würde der Materialismus da seyn.

20. **Ich könnte**, sagt H. Kreil S. 29. **Hrn. Miotti den Vorwurf des Materialismus zurückgeben.** Gut, thue ers nur, aber mit Beweisen, wie ichs gethan habe. Allein er will von Beweisen gar nichts wissen; er will es nur auf das Ansehen Leibnitzens, und des Genuensis thun. Aber **welcher ehrliche Mann**, um mich seiner Worte zu gebrauchen, **schämt sich solcher Kunstgriffe nicht**? welcher ehrliche Philosoph schämt sich nicht, den Beweisen das Ansehen anderer Menschen entgegen zu setzen? besonders wenn sich diese andere Menschen auf irrige Gründe stützen, wie ich dieses von dem Genuensis, folglich auch von Leibnitz hier §. 12. bewiesen habe?

Ob ich Lockens und Leibnitzens Werke, die nach mir §. 5. die Philosophie so glücklich emporgebracht haben, gut kenne; ob auf mich vollkommen passe, was Montesquieu von seinem eigenen Recensenten sagt: **man würde glauben, die Kritik habe geschworen, den Fragepunkt niemals inne zu haben, und gar keine von allen den Stellen, die sie angreift,**

greift, zu **verstehen**: wie H. Kreil hierorts von mir behauptet, überlasse ich den Philosophen, es zu entscheiden.

21. Jetzt kömmt die große Wortverdrehung, die ich, um in seine Worte recht mühsam einen gefährlichen Sinn hinein zu vernünfteln, muß begangen haben. Herrn Kreils Worte sind folgende: **wenn ich selbst einen allwissenden und untrüglichen Zeugen hätte reden gehört (welches doch bey Menschen der Fall nicht ist) so könnte ich doch nie gewiß seyn, ob ich seine Aussage gehörig verstehe.** Was ist nun der Fall nicht? meine Antwort ist §. 58. **daß Jemand Gott reden gehört habe**: Hrn. Kreils Antwort ist S. 30: **daß wenn ich Menschen reden höre, ich einem allwissenden, und untrüglichen Zeugen reden höre.** Ich setze nicht ein Wort hinzu; ich überlasse es bloß den Sprachkündigen, ihr Urtheil darüber zu fällen. Ist aber allenfalls meine Antwort, welche bloß in der Verneinung des Vorhergehenden besteht, die natürlichste; so ist auch der Schlußsatz, den ich daraus in meiner vorigen Abhandlung gezogen habe, der bündigste.

22. Zum Beschlusse seines ersten Abschnittes wiederholt H. Kreil aus dem Abgehandelten einige Beschuldigungen, die ich hier gerechtfertiget habe; er setzt andere aus andern unberührten Paragraphen hinzu; dann schließt er: **mit solchen Waffen kämpft H. Miotti**: und wiederum: **diese Beyspiele zeigen hinlänglich, welche Mittel H. Miotti sich erlaubet, welche Zwecke er verfolget.** Die Mittel, die ich mir wider H. Kreil erlaubet, sind die Beweise,

die

die Zwecke, die ich verfolget habe, ist die Wahrheit: ihm habe ich nichts vorgeworfen, was aus seiner mystischen Lehre nicht folget, und dies habe ich so gethan, daß er sich auf die gute Seite sehr leicht erklären konnte, aber nicht erkläret hat. Sind nun solche Waffen der Philosophen unwürdig? oder sollen diese die fälschesten, und gefährlichsten Lehren der Kantianer, der heutigen Aufklärer herum laufen lassen, ohne die Welt vor denselben zu warnen? H. Kreil beschuldiget mich, daß ich **hinter der Maske des Religionseifers in seine Worte erst mühsam einen verdächtigen, oder gefährlichen Sinn hinein vernünftelt habe:** warum hat er dieses in seinem Orte nicht bewiesen? warum hat er wenigstens den wahren Sinn, den er hatte, nicht offenherzig bekennet?

Noch eins muß ich hier bemerken: H. Kreil erzehlt S. 31. in der Anmerkung, daß **der Verfasser des Antikant, der gelehrte Exjesuit H. Stattler vom Römischen Stuhl zum Widerruff einiger Kanten zugemutheter Irrlehren verurtheilet wurde.** Es mag seyn, daß H. Stattler gesagt habe, Kant habe einen Gott, und eine Religion, und daß er dieses zu widerruffen verurtheilet worden sey: was anders kann ich mir unmöglich einbilden. Aber warum hat H. Kreil, weder die widerruffene Lehre, noch das Buch, worin sie enthalten ist, nicht angezeigt? es verdiente ja eine solche Begebenheit, welche soviel Ehre Kanten, und den Kantianern machen würde, auf ewige Zeiten aufbewahret zu werden. Wenn ich mich gut errinnere; so ist die Ursache davon

von, weil die Hrn. Stattler aufgelegte Widerruffung Kant und seine Lehren gar nicht angegangen ist.

23. Jetzt kann ich auch schliessen: H. Kreil hat S. 11. versprochen, **durch die häßlichen Pfützen**, die in meiner Schrift enthalten sind, waden zu wollen: jetzt aber merke ich, daß er kaum die Oberfläche berührt hat, daß er über die meisten und wichtigsten geflohen ist: vielleicht die Sehnsucht, sich **in den metaphysischen Gefilden** bald zu laben, hat ihn sein **Lustwandeln** beschleinigen lassen. Auf seiner Reise will ich ihm nicht folgen, weil mich die Wahrheit, nicht das Ansehen, die Beweise, nicht die Systeme verinteressirn: dem ungeachtet mache ich mich zum voraus anheischig, die nahe Verwandschaft des Kantischen Systems mit dem Lockischen und Leibnitzischen anzuerkennen, sobald H. Kreil wird bewiesen haben, entweder daß aus dem Kantischen Systeme die Irrlehren nicht folgen, die ich in dieser Abhandlung angezeiget habe, oder daß dieselben auch aus dem Lockischen und Leibnitzischen eben so folgen, wie aus dem Kantischen. Dieses aber läßt sich durch eine Gegeneinanderhaltung der Systeme en gros, durch eine willkührliche Verdollmetschung ähnlicher Worte, kurz durch eine seichte Satyre nicht darthun.

24. Noch ein paar Worte über die Zeitung: **allgeimeiner litterarischer Anzeiger des Monats Augusti 1799. N. 126. Leipzig.** Es scheint, die Hauptbestimmung dieser nichts weniger als litterarischer Zeitung sey, die neuen Aufklärer, und Verfinsterer der Welt zu verkündigen, und bey derselben jene durch unverdiente Lobsprüche beliebt, diese hinge-

gen durch ungerechte Beschuldigungen verhaßt zu machen. Weiß aber der Verfasser derselben, was ein Aufklärer, was ein Verfinsterer sey? ich zweifle daran; darum will ich hier die wahre Bedeutung anzeigen. **Aufklärer, Kantianer, Jakobiner** sind drey Nennworte, welche die nämliche Bedeutung haben; denn alle die dadurch bezeichneten Personen zielen dahin, die Religion, und die Thronen zugrunde zu richten, um eine tolle Freyheit, und Gleichheit einzuführen. Daß dieses von den Jakobinern wahr sey, haben sie selbst durch die That bewiesen: daß es eben so von den Kantianern sey, habe ich im 2ten Theile 6ten Hauptstück aus Kant selbst bewiesen: daß es endlich auch von den Aufklärern so sey, bezeuget Kant in seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 259, wo er die wahre Aufklärung in der nämlichen Mißhandlung der Vernunft, und der Religion bestehen läßt, die er selbst begangen hat. Die **Verfinsterer** hingegen sind alle diejenigen, welche den strafbaren Bemühungen der Aufklärer, Kantianer, und Jakobiner entgegen arbeiten, welche sich um die Rechte der menschlichen Vernunft, und der christlichen Religion annehmen, um dadurch die gesetzmässigen Thronen zugleich aufrecht zu erhalten.

Nach dieser ausgemachten Bedeutung gehöre ich nothwendiger Weise in die Klasse der Verfinsterer, und der allgemeine Anzeiger macht mir nicht wenig Ehre, daß er mich mit einem Hofstetter, mit einem Hofmann, die ich hochschätze, anreihet. Was hat ihm aber Anlaß gegeben, mich einen Verfinsterer zu heißen, und als einen solchen in die Welt auszuschreyen?

die

die Recension vielleicht der Kreilischen Bemerkungen? nein; denn hätte er dieselben nur gelesen, so würde er alsogleich eingesehen haben, daß H. Kreil weder sich vertheidiget, noch mich widerlegt; sondern bloß Sätze, und Meinungen versicht, die er mir wider alle gesunde Kritik andichtet: was ihm dazu Anlaß gegeben hat, ist ein kleiner Auszug aus dem Vorberichte, und dem Schlusse besagter Bemerkungen; da ich aber die Ungründlichkeit und Falschheit der mir in denselben aufgelegten Beschuldigungen hier bewiesen habe; so will ich nur das anführen, was der Anzeiger aus demselben folgert.

Wirklich, sagt er, **ist Miotis Methode zu widerlegen eben dieselbe, deren die bekannten Verfinsterer sich gewöhnlich bedienen.** Das lasse ich zu; aber weiter: **statt zu beweisen verläumdet er; statt den Verfasser durch Gründe eines Irrthums zu überführen, sucht er ihn durch leere Beschuldigungen verdächtig zu machen.** So sehr auch diese Worte auf H. Kreil passen, so wenig passen sie auf mich; denn die Beschuldigungen, die ich ihm angethan, habe ich durch Vernunftsgründe bewiesen, und meine Beweise müssen unüberwindlich seyn, weil er sie nicht einmal mit dem Finger berühret hat. **Nach seiner Vorstellung**, setzt er fort, **ist Kreil ein äußerst gefährlicher Mann** (gar nicht für Männer, die ihre Vernunft gebrauchen,) **welcher dem Materialismus heimlich ergeben ist, welcher die geoffenbarte Religion läugnet, die Unglaubwürdigkeit der Wunderwerke begünstiget, die Unsterblichkeit der Seele nicht zugibt, und die morali-**

 schen

schen Gesetze zweifelhaft zu machen sucht. Und womit bewies Miotti diese schweren Anklagen? damit, daß er den Sinn verschiedener Stellen verdrehte, und ungegründete Folgerungen aus denselben machte. Daß ich seine Stellen nicht verdreht habe, beweist die einzige Wortverdrehung, die er mir vorgeworfen hat, und die ich oben §. 21. dem Urtheile der Sprachkündigen überlassen habe: seine Lehre habe ich durch Vernunftsgründe widerlegt, und bewiesen, daß aus denselben alle die obbemeldeten Irrthümer von selbst folgen: warum hat H. Kreil weder meine Beweise widerlegt, noch gezeigt, daß aus seinen Lehren jene Irrthümer nicht folgen? hat er wenigstens in seinen Bemerkungen ein Gegenbekenntniß von sich gegeben? nein; dieses würde ihn um seinen Ruhm bey den Kantianern gebracht haben. Was läßt sich aber, der gesunden Kritik gemäß, daraus schliessen? den Schluß ziehe der allgemeine Anzeiger; indessen will ich seine letzten Worte wider mich anführen.

Aus allem, sagt er schließlich, was Kreil in diesen Bemerkungen deutlich aus einander setzt, ergibt sich, daß er nicht mehr Kantianer, als Lockianer und Leibnizianer ist, daß er unter Kantsbewunderer, so wie unter Lockens, und Leibnizensbewunderer gehört. Miotti aber Lockens- und Leibnizenslehren eben so wenig, als Kreilslehren verstanden hat, oder daß er wenigstens letztere nicht hat verstehen wollen. Ich habe nicht eine einzige Stelle weder aus Locke, noch aus Leibniz, weder wider Kant, noch H. Kreil angeführet;

ret; und dem ungeachtet muß sehr vernünftig daraus folgen, daß ich die Lehren derselben nicht verstehe! hingegen habe ich die Lehren des H. Kreil mit seinen eigenen Worten angeführt; ich werde auch in seinen Bemerkungen nirgends, die erdichtete Wortverdrehung ausgenommen, zurechte gewiesen; und dem ungeachtet muß ich auch diese entweder nicht verstanden haben, oder nicht haben verstehen wollen! Aus dem, was ich in dieser Antwort bewiesen habe, ergibt sich, daß H. Kreil in Locke und Leibnitz nicht die Wahrheit suche, die sich da findet, sondern Kant, der sich da nicht findet; ist aber dieses hinlänglich, um sich zu einem Lockens- und Leibnitzensbewunderer aufzustellen? er mag sie aber bewundern, soviel er will, so bleibt er doch noch immer ein Anhänger Kants; denn er lehret eben so, wie Kant, die Erkenntnisse a priori, die synthetischen Urtheile, die Denkformen, die Bedingungen der Vorstellbarkeit, und Möglichkeit der Dinge, und leitet alles dieses aus einer erdichteten, und widernatürlichen Einrichtung des Erkenntnißvermögens ab, wird nun zum Systeme Kants, und zu einem Kantianer noch was mehreres erfodert?

Ich habe das Urtheil des allgemeinen Anzeigers über meine Schrift, und seine ungerechten Beschuldigungen an mich widerlegt: kömmt aber alles dieses von seinem Gutachten her? ich will lieber glauben, es komme von je einem Aufklärer Wiens, der ihm die ganze Recension wird hingeschickt haben: denn was weiß er, daß ich ein Geistlicher bin, der ich am Theresianum Professor war? doch werde ich in derselben als ein solcher bezeichnet. Ich bin es, und eben

darum

darum weil ich ein Geistlicher bin, und meine Religion studirt habe, glaube ich von derselben etwas mehr zu wissen, als viele Kantianer. Dem ungeachtet habe ich in meiner Abhandlung nichts dergleichen angedeutet, weil ich dieselbe, nicht mit Schriftstellen, sondern mit Vernunftsgründen ausgerüstet habe; weil ich meinen Leser durch Beweise überzeugen, nicht einen blinden Glauben an meine Worte und Einsichten, wie es die Kantianer für sich haben möchten, von ihm haben wollte. Doch bleibe ich noch immer in den Augen der Aufklärer ein Verfinsterer: aber die Herrn sollen wissen, daß ich Gott um nichts so sehr bitte, als um die Gnade, als ein Verfinsterer auch zu sterben; dieses können sie in ihre litterarischen Zeitungen keck hineinsetzen; so wenig ich auch auf dieselben rechne, wie ich in meiner vorigen Abhandl. §. 81. gezeigt habe; so werde ich doch mit Freude in denselben lesen, daß ich ein Verfinsterer bin, aber ein solcher, der seine Sätze beweist, und lieber Verläumdungen leidet, als andere verläumdet.



Verzeichniß

der Hauptstücke, und Abschnitte sammt einem kurzen Inhalte.

(Das Zeichen — bebeutet die Absätze der Abschnitte)

Falschheit, und Gottlosigkeit des Kantischen Systems.

Anlaß zur gegenwärtigen Abhandlung haben zwo Abhandlungen der HH. Professoren Reuß, und Metz gegeben.

Erster Theil

über die Kritik der reinen Vernunft.

Inhalt dieses Theiles.

Erstes Hauptstück.

Von dem, was ins besondere in der Abhandlung des H. Reuß über das Kantische System vorkömmt.

§. 1. H. Reuß lobt Kant ohne Grund; vergleicht die Schriften desselben mit Newtons Schriften, und verspricht sich den Umsturz der bisherigen Metaphysik.

2.

2. Er lobt das ich weiß nicht Kants, und tadelt die Vielwisserey der Dogmatiker: allein zu den eigentlichen Dogmatikern gehört nur Kant, — weil er eben das nicht weiß, was alle andere wissen, und das weiß, was diese nicht wissen: — und weil seine Beweisart, selbst nach H. Metz, nichts weniger, als streng ist.

3. Kant läugnet aus einer falschen Hypothese den Leibnitzischen Hauptsatz des zureichenden Grundes, welcher vollständig bewiesen wird.

4. Deswegen muß kein Kantischer Satz ohne zureichenden Grund angenommen werden. Der Grundsatz des Widerspruches lautet nach Kant so: einem jeden Objekt kömmt das Merkmal zu, das ihm nicht widerspricht: und ist in einem Sinne falsch.

5. Die Regel des H. Reuß, daß man Kants Schriften durch sie selbst prüfen, und von allen bisherigen Systemen abstrahiren müsse, ist unvernünftig: die Regel, welche die Aerzte mit den Wahnsinnigen beobachten, muß auch hier gelten.

Zweytes Hauptstück.

Von der Veranlassung des Kantischen Systems, dem Causalitätsgesetze, und andern falschen Grundsätzen Kants.

6. David Hume spricht der Vernunft den Begriff von Ursache ab, und verwirft sie, in so fern sie ein Vermögen ist, die Verknüpfung der Dinge einzusehen, unter die Chimären.

7. Daher sein Scepticism, dessen Beweis ist: unsere Kenntnisse kommen von der Erfahrung her: nun kann die Vernunft die Verknüpfung der Kennt-

nisse

nisse mit den äußerlichen Gegenständen nicht einsehen; sie kann also von äußerlichen Gegenständen nichts zeugen: ihr Daseyn ist also ungewiß. Humes Gegner läugneten den Untersatz.

8. Kant aber läugnet den Obersatz, und behauptet, der Begriff von Ursache sey a priori, und die Vernunft sehe die Verknüpfung derselben mit der Wirkung in den synthetischen Urtheilen a priori ein: daher sein Criticism.

9. Die ersteren foderten mit Rechte Hume vor den Gerichtshof des allgemeinen Menschensinns, welcher in Dingen, — die alle Menschen gleich betreffen, — und sonst ohne zureichenden Grund seyn würden, kein Winkeltribunal ist.

10. Die Vernunft verschafft sich den Begriff von Ursache a posteriori durch die innerliche Erfahrung, indem sie die Seele als die Ursache ihrer Gedanken betrachtet, und durch die äußerliche, indem sie viele Ursachen unsers Seyns, und Wohlseyns einsieht. — Zu einer wirkenden Ursache fodert die Vernunft eine Kraft, wie in der Sonne zur Ursache des Tages, und ist mit der bloßen Aufeinanderfolgung, wie des schönen Wetters auf den Regen, nicht zufrieden.

11. Die Vernunft sieht, daß die Ursache, und die Wirkung ohne einander nicht seyn können; sie sieht also ihre Verknüpfung, obwohl sie die Art und Weise derselben nicht sieht. Sie sieht auch eine physische Nothwendigkeit in der Verknüpfung der existirenden Ursachen und Wirkungen, und diese ist zur Erhaltung, und Bequemlichkeit unsers Lebens hinlänglich.

12. Die absolute Nothwendigkeit, und apodictische Gewißheit, die Hume unvernünftig fodert, ist in wesentlich zufälligen, und veränderlichen Dingen unmöglich. Da sich also die Vernunft den Begriff von Ursache a posteriori verschaffet, so kann sie davon einen objektiven Gebrauch machen.

13. Kants Criticism ist noch ärger, als Humes Scepticism, weil Kant die objektive Realität läugnet, an welcher Hume nur zweifelt.

14. Dieser Satz: **alles, was geschieht, hat eine Ursache:** bedeutet die nothwendige Verknüpfung der Wirkung mit der Ursache; nach Kant muß er aber die Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung bedeuten, und a priori seyn, weil die absolute Nothwendigkeit, und strenge Allgemeinheit durch die Erfahrung nicht kann bewiesen werden.

15. Es wird aber beydes aus der Erfahrung von der Vernunft dadurch bewiesen, daß Etwas weder sich selbst hervoringen, noch von dem Nichts hervorgebracht werden kann.

16. Aus dem vorigen Satze, den Kant **Causalitätsgesez** nennt, folgert er eine unendliche Reihe subordinirter Ursachen ohne eine erste.

17. Da es aber in einer solchen Reihe eine Wirkung mehr, als Ursachen, gibt (denn alle die vorhergehenden sind Ursachen, und Wirkungen; nur die letzte ist eine Wirkung, und keine Ursache); so muß er entweder dem Causalitätsgesetze, oder seiner unendlichen Reihe entsagen. Dieser ihre Unmöglichkeit wird auch algebraisch bewiesen.

18. Aus dem nämlichen Grunde ist auch die unendliche Reihe der Bedingten und Bedingungen, die er aus diesem Satze: **alles ist bedingt**: folgert, schlechterdings unmöglich.

19. Nicht minder unmöglich ist seine wirkliche unendliche Zahl; weil jede wirkliche Zahl durch Zusätze der Einheiten ohne End vermehret werden kann. — Dieser drey falschen Grundsätze gebraucht sich Kant vergebens, um sein System zu beweisen.

Drittes Hauptstück.

Von den Hypothesen, worauf Kants System beruht.

20. H. Reuß tadelt mit Rechte die Hypothesenreiter; er merkt aber nicht, daß Kant der größte ist, indem er sein System auf folgende Sätze bauet.

21. 1) Es gibt Begriffe, und auch 2) Urtheile a priori; 3) die Urtheile sind synthetisch, oder analytisch; 4) es gibt eine Erfahrung a priori; 5) die Gegenstände richten sich nach den Kenntnissen, und nicht wechselweise. — Nebst der angedeuteten Widerlegung der ersten drey Hypothesen wird noch insonderheit bemerkt,

22. daß der Begriff von Raum so wenig a priori sey, wie wenig es das Wahrgenommene ist, woraus er von Kant durch Absonderung hergenommen wird, und daß der Raum, den das Wahrgenommene einnahm, **einbildlich**, und der, den es wirklich einnimmt, **reel**, und vom vorigen wirklich unterschieden sey.

23. Der Kantische Raum ist eben darum kein Individuum, weil er ein abstrakter Gegenstand ist. — Wäre es ein unendliches Individuum, wie Kant sagt, so würde es in demselben eine unendliche Zahl der wirklichen Theile geben, welche Zahl widerspricht. — Unmöglichkeit des unendlichen reellen Raumes geometrisch bewiesen.

24. Es ist falsch, daß sich der Geometer einen unendlichen Raum vorstelle; denn er kann sich immer noch einen größeren, dann der vorgestellte ist, vorstellen. Selbst die unendlichen Größen, womit er sich beschäfftiget, sind nicht unendlich, sondern bloß für ihn unermeßlich. Ist nach ihm auch der kleinste Theil des Raumes ins Unendliche theilbar; so entsteht kein Widerspruch, weil die Theile nicht wirklich sind. Die Geometer fahren in ihren Schulen von den Punkten zu den Linien, Oberflächen, und Körpern, nicht wechselweise, fort.

25. Da es unmöglich ist, von einem Subjekte ein Prädikat zu bejahen, welches in demselben nicht enthalten ist; so sind auch die synthetischen Urtheile Kants unmöglich.

26. Diese stehen selbst nach Kant unter dem Princip des Widerspruches nicht; sie können also ohne Widerspruch geläugnet werden: was so geläugnet werden kann, das ist weder nothwendig, noch allgemein.

27. Doch ist bloß die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der einzige Grund, weswegen Kant synthetische Urtheile haben will. Dieses sein Urtheil: $7 + 5 = 12$: ist so wenig synthetisch, wie wenig es dieses ist: $12 = 7 + 5$.

28.

28. Die vierte Hypothese, es gebe eine Erfahrung *a priori*, — ist eben so, wie die Erfahrung selbst, unmöglich.

29. Hinge die absolute Nothwendigkeit der Sätze von dem denkenden Subjekte ab, wie es Kant zur Probe seiner Erfahrung a priori behauptet; so wäre sie hypothetisch, unter der Bedingung nämlich, es gebe denkende Subjekte. — Sie hängt bloß von dem Wesen der Dinge ab.

30. Die fünfte Hypothese, daß sich die Gegenstände nach den Kenntnissen richten müssen, und nicht wechselweise, ist falsch; denn eine Kenntniß ohne das Gekannte ist unmöglich. — Das Gegentheil beweist selbst die Gleichniß, die Kant von einem gefarbten Glase anführt.

31. Gekannter Gegenstand ist ein logisches Konkret, dessen Form ohne das Subjekt nicht bestehen kann. Weil aber Kant seine Formen den Subjekten vorausgehen lassen will; so läßt er auch die Kenntnisse den Gegenständen vorausgehen.

Viertes Hauptstück.

Von dem Erkenntnißvermögen überhaupt, und insonderheit von der Kantischen Sinnlichkeit.

32. Die Zergliederung des Erkenntnißvermögens hieng bisher von der Zergliederung der Erkenntnisse ab. Kant will aber das Gegentheil; er will das Erkenntnißvermögen selbst ohne Rücksicht auf die Erkenntnisse analysirn: weil sich aber dieses nicht thun läßt (denn das Erkenntnißvermögen ist kein unmittelbarer Gegenstand unserer Kenntnisse); so synthetisirt er es, und

und setzt ihm das alles hinzu, was zu seinen Irrlehren taugt.

33. Das Kantische Erkenntnißvermögen besteht aus zwey Theilen, der Sinnlichkeit nämlich, welche die Gegenstände leistet, und dem Verstande, der sie denkt: nach dieser Voraussetzung folgt von selbst, daß die Kenntnisse der übersinnlichen Dinge, welche keine Eindrücke auf die Sinnlichkeit machen können, unmöglich seyn.

34. Weil es aber Erkenntnisse gibt, die von dem Verstande gar nicht geleistet werden können, als alle einfache Begriffe der Farbe, des Geruchs, Geschmacks, Gefühls rc.; — und andere, die von der Sinnlichkeit nicht geleistet werden können, als die Begriffe eines einfachen, eines nothwendigen, eines unendlichen Dinges, der Laster und Tugenden, und überhaupt der übersinnlichen Dinge; so schmelzt Kant wider die Vernunft das untere und obere Erkenntnißvermögen in eins zusammen.

35. Kants Sinnlichkeit, sinnliche Empfänglichkeit, Receptivität, Wahrnehmungsvermögen ist ein passives Vermögen der Seele, welches uns die den Eindrücken der inneren, oder äußeren Gegenstände angemessenen Vorstellungen, die Anschauungen heißen, zuführt. — Wer dieses begreifen will, der setze anstatt der Seele das Mark des Gehirns, und anstatt der Anschauungen die materiellen Begriffe. Daher kommen nach Kant Vorstellungen, Anschauungen, und Wahrnehmungen der Seele eben so, wie einem Spiegel, zu; denn in beyden sind sie bloße Leidenschaften.

36. Kant schließt seiner Methode gemäß so: die Begriffe von Raum und Zeit liegen in der Seele a priori; also liegt auch Raum und Zeit in der Seele a priori, und sind beyde Formen a priori, jener der äußerlichen, und diese der innerlichen Sinnlichkeit. — Diese seine Lehre ist ganz falsch; weil die Wahrnehmungen der mitexistirenden, oder aufeinander folgenden Dinge die Bedingungen der Begriffe von Raum und Zeit sind, und nicht wechselweise.

37. Daher ist auch falsch, daß die Formen aller äußerlichen Dinge in Raum und Zeit, folglich in der Sinnlichkeit a priori existirn; daß die äußerlichen Dinge nicht als Dinge an sich, sondern bloß in der Erscheinung können erkennet werden; daß die Prädikate des Raumes, und der Zeit bloß den Erscheinungen, welche daher stätige, und ins Unendliche theilbare Größen seyn sollen, zukommen. — Nach Kant ist die Sinnlichkeit ein Vermögen der Seele; wenn also seine Lehre wahr ist; so ist die Seele unendlich groß und theilbar eben so, wie der darin enthaltene Raum, so enthält sie die existirende, und alle mögliche Welten in sich: ist Kant bey so einer Lehre kein Materialist?

38. Kant läßt außer uns bloß ein unbestimmtes Etwas existirn, welches, weil es uns auf immer unbekannt ist, = x, weil es doch existirn muß, nicht = o ist. Dieses unbekannte Etwas ist eben so, wie die erste Materie des Aristoteles, bloß durch negative Prädikate bestimmbar; obwohl Kant auch positive Prädikate, wo sie ihm nöthig sind, von demselben weiß.

39. Da aber das unbestimmte Etwas Kants widerspricht, und = o ist; so läßt er mit Worten ein

Do-

Daseyn der äußerlichen Dinge zu, und läugnet es in der That; daher ist er ein dogmatischer Idealist. — Er ist auch ein Egoist, indem er aus der nämlichen Ursache auch das Daseyn anderer denkender Wesen läugnen muß.

40. Davon befreyet ihn die objektive Wahrheit, die er zuläßt, gar nicht; weil er diese in der Uibereinstimmung der Gedanken mit den innerlichen, nicht mit den äußerlichen Gegenständen bestehen läßt, eben so, wie die Träumenden, und die Idealisten. — Daher ist die Metzische Lehre von der Anwendbarkeit der Mathematik auf äußerliche Dinge eben darum verwirrt, weil sie dem Systeme zuwider ist.

41. Die Kantianer, welche in ihrer Seele einen unendlichen Raum, und eine unendliche Zeit sammt den Formen aller wirklicher, und möglicher Dinge enthalten, sind in ihren Augen noch größer, als die existirende Welt. — Die Grossen der Erde hingegen sind bey ihnen ein bloß durch negative Prädikate bestimmbares Etwas; weh diesen, wenn jenen einfällt, die Prädikate Unrechtmäßigkeit, Ungerechtigkeit, Unmenschheit ꝛc. denselben beyzumessen! doch können die Grossen ihre Köpfe noch retten, wenn sie die Kantianer nach ihren eigenen Grundsätzen behandeln wollen. — Mit Unrechte betheuert H. Metz, daß dieses System, worin Materialism, Idealism, und Egoism herrscht, die christliche Religion nicht zugrunde richte.

Fünftes Hauptstück.

Von dem Kantischen Verstande.

42. Dieser ist ein Vermögen, das Mannichfaltige zur Einheit zu verbinden: verbindet er mannichfaltige Anschauungen der Sinnlichkeit; so entstehen Begriffe: mannichfaltige Begriffe; so entstehen **Urtheile**: mannichfaltige Urtheile; so entstehen Schlüsse. Im ersten Falle heißt er **Verstand** im engsten Sinne; im zweyten **Urtheilsvermögen**; im dritten **Vernunft**.

43. Allein, wenn man die Sache gut betrachtet, ist der Verstand kein Vermögen, das Mannichfaltige zu verbinden, sondern bloß das verbundene Mannichfaltige deutlich einzusehen. — Dies erhellet selbst aus Kants Lehre, nicht nur in Rücksicht der Begriffe:

44. Sondern auch der Urtheile, und Schlüsse; deren einige negativ sind, und in der Trennung vielmehr, als in der Verbindung bestehen.

45. Auch der Verstand hat nach Kant seine Formen a priori, nach welchen er das Mannichfaltige verbinden muß; weil ohne dieselben den Erfahrungsurtheilen absolute Nothwendigkeit, und strenge Allgemeinheit nicht zukommen kann. Da aber schon bewiesen ist, daß der Verstand kein Verbindungsvermögen ist; daß den Erfahrungsurtheilen die absolute Nothwendigkeit nicht zukömmt; und daß diese von der Natur des Prädikats, und nicht des denkenden Subjekts abhängt; so fallen die Formen des Verstandes mit ihrem Grunde zusammen.

46. Die Formen des Verstandes, die Kant auch **Denkformen**, **Denkgesetze** nennt, sind die zehen Kategorien

rien des Aristoteles, die er auf zwölfe gebracht, und in vier Klassen so eingetheilet hat: der **Quantität nach** 1) Einheit, 2) Vielheit, 3) Allheit: **der Qualität nach** 1) Realität, 2) Negation, 3) Limitation: **der Relation nach** 1) Substanz und Accidenz, 2) Ursache und Wirkung, 3) Gemeinschaft: **der Modalität nach** 1) Möglichkeit und Unmöglichkeit, 2) Daseyn und Nichtseyn, 3) Nothwendigkeit und Zufälligkeit. — Die Richtigkeit derselben beweist H. Metz durch die Eintheilung der Urtheile, aus welchen allein die Kategorien kennbar sind. Weit vernünftiger gehen aber zu Werke die andern Philosophen, welche ihre Kenntnisse, nicht wie Kant, ihren Verstand zergliedern.

47. Nach Kant sind die Kategorien nothwendige Prädikate des Denkbaren, Begriffe a priori: diese Begriffe kann er nicht definirn, weil sie nach ihm nichts bedeuten; doch müssen eben diese nichts bedeutenden Begriffe das oberste Criterium leisten, die logische Wahrheit zu beurtheilen. — Zu dem müssen sie aber **versinnlichet, schematisirt** werden. Das **Schema** der Kategorien ist die **Zeit**, weil sie als **Form** *a priori* etwas mit den Kategorien, und **als Form der Anschauungen** auch etwas mit diesen gemein hat: hernach gehört nach Kant alles zur Zeit, weil alles entweder **beharrlich**, oder **aufeinanderfolgend** ist. — Die Kategorien auch schematisirt bleiben leere Begriffe, und bekommen erst eine Bedeutung, wenn sie auf die Erscheinungen angewendet werden.

48. Kant hebt die Kategorien durch das Absonderungsvermögen aus den gefällten Urtheilen aus; sie müssen also, wie diese, a posteriori seyn. Auch

außer

außer den Urtheilen nimmt man wahr, ob ein Gegenstand Substanz oder Accidenz, Ursache oder Wirkung, einfach oder zusammengesetzt sey. — Der Kantische Verstand begreift die Gegenstände nicht, wie sie es sind; er macht sie erst begreiflich: daher kann Kant, aufgefodert, nie den Grund geben, warum einige Urtheile streng, andere moralisch allgemein, — warum einige nothwendig, andere zufällig seyn.

49. Darum fällt seine ganze Schematisirung völlig zusammen. Auch das Schema selbst ist ungereimt; denn die Begriffe von Substanz, Realität, Ursache, Möglichkeit, Nothwendigkeit &c. hangen gar nicht von dem Begriffe der Zeit ab: denn Beharrlichkeit, und Zugleichseyn sind keine Bestimmungen der Zeit; und wären sie es auch, so kann man eine Substanz, welche nur Selbstständigkeit fodert, auch ohne dieselbe begreifen.

Sechstes Hauptstück.

Von der Kantischen Vernunft.

50. Es ist schwer, mit Kant zu streiten, weil er zwey Vernünfte hat, wo hingegen die übrigen Menschen eine einzige haben. — Die menschliche Vernunft ist ein Vermögen, den Zusammenhang der Dinge deutlich einzusehen, — und da sie denselben nur in den richtigen Schlüssen einsehen kann; so kann sie den Menschen nicht irre führen.

51. Die Kantische Vernunft ist ein Vermögen, **bloß die Anschauungen zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen**: daher kann sie von übersinnlichen Dingen gar nichts wissen. Sie

ist auch ein Vermögen zu schliessen; aber nicht richtig zu schliessen; weil sie den Zusammenhang der Urtheile in dem Vernunftschlusse, welcher auch übersinnlich ist, unmöglich einsehen kann. — Die Vernunft kann in actu primo, und in actu secundo seyn; sie ist aber immer die nämliche Vernunft. — Kanten aber ist eine **theoretische** Vernunft, welche vom Daseyn Gottes, von der Freyheit und Unsterblichkeit der Seele nichts wissen darf, und eine **praktische** nothwendig, welche von der Nothwendigkeit, diese Wahrheiten zu glauben, die theoretische überzeugen muß. — Nichts ist so unsinnig, und willkührlich, als diese Eintheilung.

52. Die menschliche Vernunft richtet sich im Schliessen nach der Regel der Uibereïn- oder Nichtübereinstimmung zweener Begriffe mit einem dritten: die Kantische weiß von Begriffen nichts; sie weiß nur, daß ein eigentlicher Vernunftschluß bloß dazumal entsteht, wenn sie zu zwey gegebenen Urtheilen noch ein drittes braucht, um die Consequenz zu bewirken. — Die Kantischen Ratiocinien sind nur nach der Relation der Urtheile von einander unterschieden: dem zu Folge müssen die Urtheile in jedem Ratiocinium **allgemein**, **affirmativ**, **und nothwendig** seyn, was sie doch in manchen richtigen Vernunftschlüssen nicht sind.

53. Kant sieht in seinen Vernunftschlüssen eine dreyfache Relation der Urtheile ein, nämlich 1) der **Inhärenz**, wie zwischen Subjekt und Prädikat, 2) der **Dependenz**, wie zwischen Grund und Folge, 3) der **Concurrenz**, wie zwischen der ganzen Erkenntniß und ihren Theilen. Daher erkennet er nur drey Vernunftschlüsse, den **kategorischen**, **hypothetischen**, und **disjunk-**

junktiven. Die andern Philosophen fodern zu einem jeden Vernunftschlusse, daß der Schlußsatz in den Vordersätzen enthalten sey; daher erkennen sie die einzige Relation der Identität, die Kant Inhärenz, oder auch Dependenz nennen kann. — Nach denselben ist jeder Schlußsatz ein **Gebründetes**, und hat seinen Grund in den Vordersätzen, und in den Gründen derselben, bis er endlich auf einen Grund hinaufsteigt, der schlechterdings allgemein, und unläugbar ist. — Die Schlußsätze Kants sind hingegen alle bedingt: daher die Bedürfniß, und der natürliche Trieb der Kantischen Vernunft, **zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte zu suchen**, wodurch die **Einheit derselben vollendet werde**: weil sie aber in den sinnlichen Dingen das Unbedingte nicht findet, so **stellt** sie sich vor, es in den übersinnlichen gefunden zu haben. — Diese Vorstellung heißt nach Kant **Idee**, und diese Idee hat subjektive Realität, weil sie von einem natürlichen Triebe veranlasset wird; in Rücksicht aber der objektiven ist sie eine Täuschung, weil das Unbedingte in keiner Erscheinung kann gegeben werden. — Nur die Kantische Vernunft hat natürliche Triebe zu dem, was sie weder kennet, noch kennen kann, und muß von denselben sehr natürlich betrogen werden.

54. Diese täuschende Idee ist dreyerley nach dreyerley Formen der Kantischen Vernunftschlüsse: die Form des kategorischen ist: **der Schlußsatz verhält sich zu den Vordersätzen, wie das Prädikat zum Subjekte**: dieser Form zufolge verfolgt die Vernunft die Reihe der Prädikate und Subjekte, bis sie auf

ein

ein Subjekt kömmt, welches von keinem andern Subjekte Prädikat ist: da ein solches Subjekt die einzige Seele ist; so kömmt sie auf die Idee Seele, welche eben darum psychologisch heißt. Der Kantische Betrug liegt darin, daß die Seele, welche ein physisches Subjekt der Gedanken ist, nach Kant ein logisches Subjekt dieses Satzes: **ich denke**: seyn muß.

55. Die Form des hypothetischen ist; **der Schlußsatz verhält sich zu den Vordersätzen, wie die Folge zum Grunde**: nach dieser Form verfolgt die Kantische Vernunft die Reihe der Bedingten und Bedingungen, bis sie auf eine Bedingung kömmt, die keine andere Bedingung voraussetzt: nun ist eine solche die Welt, als welche ein aus der Zusammenfassung aller bedingter Erscheinungen entstandenes Ganze bezeichnet; sie kömmt also dadurch auf die Idee **Welt**, welche eben darum cosmologisch heißt. Kants Betrug liegt darin, daß er die wirkliche Welt ohne eine erste Ursache voraussetzt.

56. Die Form des disjunktiven ist: **der Schlußsatz verhält sich zu den Vordersätzen, wie die eingetheilte Kenntniß zu den gesammten Gliedern der Eintheilung**. So geheimnißvoll auch diese Form ist; so muß doch die Kantische Vernunft nach derselben, durch Verfolgung aller kontradiktorischer Prädikate, und eine fortgesetzte Hinzufügung eines aus denselben, auf die Idee **Gott**, **als das allerrealeste Wesen** kommen, welche eben darum theologisch heißt. — Kant kann auf die Idee des allerrealesten Wesens nie kommen, 1) weil ihm die unbegrenzten Realitäten in keiner Erscheinung können gegeben werden; 2) weil ihm

ihm auch aus den begrenzten Realitäten nur die wenigsten bekannt sind. — Umsonst schließt er aus der Zahl der Realitäten das Daseyn aus, welches der Grund so vieler Realitäten ist, und obwohl er zwischen hundert möglichen, und hundert wirklichen Thalern in der Zahl keinen Unterschied findet; so finden doch die Andern in der Realität einen unendlichen. — Das allerrealeste Wesen ist eben darum möglich, weil sich die unbegrenzten Realitäten, welche in lauter Bejahungen bestehen, einander nicht widersprechen können.

57. Die menschliche Vernunft kann von diesen drey Ideen **Seele**, **Welt**, **Gott** eigentlich keinen **konstitutiven Gebrauch** machen, weil ihre Gegenstände an sich selbst bestimmt sind; sie kann nur die Bestimmungen entdecken, und einen **regulativen Gebrauch** in ihren Kenntnissen, und Handlungen davon machen. Kant verändert die Bedeutung des constitutiven Gebrauches, und behauptet, daß die Vernunft nicht meinen dörfe, durch besagte Ideen drey wirkliche Gegenstände entdeckt zu haben: seine Hauptursache ist, weil in dem Begriffe des Bedingten zwar der Begriff der Bedingung, aber nicht des Unbedingten enthalten ist. Allein nachdem die Unmöglichkeit der unendlichen Reihe der Bedingten und Bedingungen bewiesen worden ist; so muß in dem Begriffe des Bedingten auch der Begriff der ersten Bedingung, folglich des Unbedingten enthalten seyn.

Siebentes Hauptstück.

Vertheidigung der rationalen Psychologie wider Kants Angriffe.

58. Die Seele ist der Gegenstand der Psychologie, die Welt der Cosmologie, Gott der Theologie. Kant behauptet selbst wider sich, daß Seele, Welt, Gott, drey Ideen seyn, denen kein reales Objekt correspondirt; und daß die Beweise, die für einige Eigenschaften dieser Gegenstände angeführt werden, lauter Trugschlüsse seyn. Er fängt mit der Psychologie an.

59. Er läßt ein Subjekt der Gedanken zu, und dieses ist sein Ich als ein denkendes Wesen, oder das Urtheil: ich denke. Mit diesem Ich macht er seine ganze Wortspielerey, um die psychologischen Beweise über den Haufen zu werfen. Obwohl die Gedanken was wirkliches sind, und ein wirkliches, ein physisches Subjekt fodern; dem ungeachtet behauptet Kant, das Ich sey kein physisches, sondern ein bloß logisches Subjekt dieses Urtheils: ich denke: es sey eine Kategorie, eine Form des Denkens. — Das Ich bedeutet die Person, welche in uns Menschen aus Leib und Seele mit einander vereiniget besteht: so wenig also in diesem Urtheile: ich gehe: das Ich für den Körper genommen werden kann; so wenig kann es auch von Kant in diesem Urtheile: ich denke: für das denkende Wesen genommen werden; es wäre denn, daß er ganz Seele sey.

60. Die Philosophen nehmen den Beweis, daß die Seele eine Substanz sey, aus dem Begriffe der

Seele

Seele selbst so her: die Seele denkt; sie wirkt also: was wirkt, ist Substanz; also. Kant läßt ihn aus dem Begriffe der Substanz so hernehmen: was nur als Subjekt kann gedacht werden, existirt auch nur als Subjekt, und ist Substanz: nun kann mein Ich als ein denkendes Wesen nur als Subjekt gedacht werden; es existirt also mein Ich als ein denkendes Wesen nur als Subjekt, und ist Substanz. — Der Beweis ist nach dieser Regel gefaßt: was von allen bejahet wird, das muß auch von einzelnen bejahet werden: setze man mein denkendes Wesen anstatt meines Ichs, und man wird alsogleich die Richtigkeit sehen: doch muß er nach Kant ein Paralogismus seyn, weil das als Subjekt gedacht werden der Mittelbegriff ist, und im Obersatze ein physisches, und im Untersatze ein logisches Subjekt, das Subjekt nämlich dieses Urtheils: ich denke: bedeuten muß. — Zum Begriffe der Sustanz gehört nicht Beharrlichkeit; doch kömmt auch diese, selbst nach Kant, der Seele zu; denn nach ihm kömmt sie den Erscheinungen, welche in der Seele geschehen, zu.

61. H. Metz behauptet, daß man nicht fragen darf, ob die Seele einfach sey, weil das Prädikat einfach, als das Gegentheil des Begriffs zusammengesetzt aus den Körpern eben so, wie die Prädikate schwarz, blau, roth, abstrahirt, und eben so, wie diese, nur auf die Körper angewendet werden kann. — H. Metz, der sich selbst hiebey widerspricht, muß doch gestatten, daß auch der Seele, wie einem jeden andern Dinge, ein aus zwey widersprechenden Prädikaten,

ten, wie es einfach und zusammengesetzt sind, zukommen müsse. Will er von der Seele fragen, was ihm selbst von den Körpern in der Finsterniß schwer fallen würde, ob sie schwarz oder nicht schwarz, roth oder nicht roth sey; so kann ers thun, denn es muß ihr auch aus diesen widersprechenden Prädikaten eins zukommen.

62. Die Seele ist einfach. Kants Beweis lautet so: **das, was kein Mannichfaltiges in sich enthält, und nicht einmal in der Vorstellung theilbar ist, ist absolut einfach: das Ich als denkendes Subjekt enthält kein Mannichfaltiges, und ist nicht einmal in der Vorstellung theilbar; also ist es absolut einfach.** Diesen Beweis, den ein anderer Philosoph schwerlich wird angeführt haben, erklärt Kant, wie den obigen, für einen Paralogism, weil im Obersatze von einem realen Dinge, und im Untersatze von dem Ich als einem logischen Subjekte geredet wird. Es verschwindet aber diese Kantische Sophistikation ganz, wenn man im Untersatze anstatt des **Ichs** widerum **das denkende Wesen** setzt. Dazu berechtiget einen jeden H. Meß, der saget: **das denkende Wesen, das jenem Ich zum Grunde liegt, ist ein wirklicher Gegenstand.**

63. Der wahre, und unüberwindliche Beweis für die Einfachheit der Seele wird von den Philosophen aus dem Bewußtseyn, und dem Begriffe des zusammengesetzten Dinges hergenommen. Das Bewußtseyn bezeugt einem jeden, daß es ein und dasselbe Ding sey, welches in uns begreift, urtheilet, und schließt. — Wäre es zusammengesetzt; so müßte seine

Den-

Denkungskraft entweder der Zusammensetzung der Theile, oder den Theilen selbst zukommen; nun kann sie der Zusammensetzung nicht zukommen, weil sie eine Accidenz ist; auch den Theilen nicht, weil diese entweder soviel denkende Wesen in uns seyn, wenn ihre Denkungskraft zulänglich, oder gar keine vollendete Gendanken in uns hervorbringen würden, wenn sie unzulänglich wäre: da beydes dem Bewußtseyn widerspricht; so ist das Ding, das in uns denkt, kein zusammengesetztes, sondern ein einfaches Ding. — Mehrere unzulängliche Bewegungskräfte können übereinkommen, um eine Bewegung hervorzubringen, weil sie ein äußeres Ziel haben; nicht aber so die Denkungskräfte, welche sich selbst denken, und ein inneres Ziel haben.

64. Ein dritter Satz, den Kant angreift, ist: **die Seele ist numerischidentisch.** Sein Beweis ist: **ich bin mir der numerischen Identität meiner selbst bey allem Wechsel meiner Veränderungen bewußt; also ist mein Ich numerischidentisch, mithin Person.** Mein Ich ist Person, nicht weil ich numerischidentisch bin, sondern weil ich ein vernünftiges Suppositum bin. Meine Person ist numerischidentisch, wenn man sie von meinem metaphysischen Wesen abhangen läßt, wie es die meisten Philosophen thun: will man sie von dem physischen abhangen lassen, so ist sie eben so, wie jenes, veränderlich. Auch der angeführte Beweis muß ein Paralogism seyn; weil das Ich im Vordersatze als ein logisches Subjekt, und im Schlußsatze als ein physisches betrachtet wird. Es müssen aber die Kantianer beweisen, entweder, daß

ein

ein logisches Subjekt wirken könne, oder daß mein Ich im Vordersatze, welches sich seine gegenwärtigen, und vorigen Gedanken vorstellt, und beyder bewußt ist, nicht wirke.

65. Der vierte Satz ist: **das Daseyn der Seele ist gewiß, das Daseyn aller äußerer Gegenstände aber zweifelhaft.** Diesen Satz mag Kant in Hume, nicht aber in Leibnitz, Wolf und dergleichen Philosophen gelesen haben. — Hier lehret H. Metz, daß das Daseyn der Körper als Erscheinungen eben so, wie da Daseyn unserer Seele als eines denkenden Subjekts, von uns unmittelbar wahrgenommen werde, und gleich gewiß sey. Hier ist also wahr, daß die Seele ein physisches Subjekt ist; es ist aber falsch, daß uns ihr Daseyn unmittelbar hervorleuchte; es wird nur aus den Gedanken gefolgert. Auch das Daseyn unserer Einbildungen ist eben so gewiß, wie das Daseyn der Kantischen Erscheinungen; was gewinnen aber darum die Objekte derselben? Hieraus kann ein jeder einsehen, ob die Kantischen Sophisiikationen die rationale Cosmologie jemals umwerfen werden.

Achtes Hauptstück.

Vertheidigung der rationalen Cosmologie wider Kants Angriffe.

66. Die Idee **Welt** treibt die Kantische Vernunft zur Vervollständigung der Reihe der Bedingten, und Bedingungen in der Welt als dem Inbegriffe aller Erscheinungen. Kant zählt vier solche Reihen: die erste ist der **Quantität nach** Zeit, und Raum, weil jede Zeit eine vorhergehende, und jeder Raum einen

begren-

begrenzenden voraussetzt. — Diesem nach ist die Kantische Welt sowohl der Dauer, als der Ausdehnung nach unendlich, eben so, wie Zeit und Raum: weil aber Zeit und Raum nur in der Sinnlichkeit Kants existirt, so ist die Welt eben so unendlich, wie es Kant selbst ist. — Die zweyte Reihe ist der Qualität nach die unendliche Theilbarkeit der Welt als Dinges an sich, des uns auf immer unbekannten x; denn eben von diesem weiß Kant, daß es ein Ganzes ist, welches aus unendlichen Theilen als seinen Bedingungen besteht. — Die dritte ist der Relation nach Ursache und Wirkung; denn jede Ursache kann nach Kant als bedingt angesehen werden. Die vierte endlich ist der Modalität nach das Zufällige im Daseyn, in welchem es eine Reihe der Bedingungen gibt, derer absolute Vollständigkeit nur in einer ersten Ursache angetroffen wird.

67. Da die Vernunft ihrem natürlichen Triebe gemäß alle vier Reihen vervollständigen, und in einer jeden das Unbedingte haben wollte; so verfiel sie auf vier Behauptungen, derer eine jede, wie Kant meint, mit gleichen Gründen kann widerlegt werden: daher vier Streitigkeiten der Vernunft mit sich selbst, und vier Antinomien Kants, woraus sich nach H. Metz Niemand aushelfen kann, als durch Annahme der Kantischen Hypothese: die äußerlichen Dinge, als Dinge an sich, sind für uns unerkennbar.

68. Diese Antinomien geltend zu machen, führt Kant seine Beweise, nicht jene der Philosophen an. Erste Antinomie: die Welt hat einen, und keinen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach begrenzt,

grenzt, und **unbegrenzt.** Sie hat einen Anfang; weil sonst die Reihe der aufeinanderfolgenden Zustände endlich, und unendlich seyn würde: und auch keinen, weil die leere Zeit, die ihr müßte vorher gegangen seyn, keine Bedingung des Daseyns ist. — Die Aufeinanderfolgung der Dinge ist die Bedingung, ohne welche die Zeit nicht einmal gedacht werden kann, und nicht wechselweise: daher wird der Anfang der Welt aus der Zufälligkeit derselben am bündigsten bewiesen. — **Die Welt ist dem Raume nach begrenzt,** nicht, wie Kant sagt, weil ein unendliches Ganze von uns weder auf einmal, noch successiv gedacht werden kann (denn die Unmöglichkeit der Dinge hängt nicht von unserem Denken, sondern von ihrem Wesen ab;) sondern weil kein zufälliges Ding, und keine wirkliche Zahl unendlich seyn kann: sie ist auch **unbegrenzt** nach Kant, weil sonst das Verhältniß der Welt zum Raume, in welchem sie ist, = 0 seyn würde: wo hat er aber bewiesen, daß das Etwas zum Nichts, das Wirkliche zum Möglichen in einem Verhältnisse stehen müsse?

69. Die zweyte Antinomie ist: **Alles in der Welt ist einfach, oder besteht aus einfachen Theilen;** weil sonst bey Aufhebung aller Zusammensetzung nichts bleiben würde: **Nichts in der Welt ist einfach, oder besteht aus einfachen Theilen;** weil der Raum, den die Theile einnehmen, wiederum theilbar ist. — Die Gründe der andern Philosophen wider die unendliche Theilbarkeit der Materie sind, 1) weil die Theile von dem Ganzen nicht würden unterschieden seyn; 2) weil die unendliche Zahl der wirklichen Thei-

le

ie widerspricht: Der Grund Kants ist ganz untauglich, weil nach denjenigen, welche die unendliche Theilbarkeit vertheidigen, die Zusammensetzung der Materie wesentlich ist. — Der Gegenbeweis Kants ist ganz falsch; weil einfache Theile einfache Punkte des Raums einnehmen, welche selbst nach den Mathematikern untheilbar sind.

70. In beyden Antinomien sind Sätze und Gegensätze kontradiktorisch, doch nach H. Metz falsch; weil auch diese zwey Sätze: **ein viereckigter Zirkel ist rund: ein viereckigter Zirkel ist nicht rund:** kontradiktorisch, und falsch sind. Allein H. Metz irret sich: der zweyte von den vorgelegten Sätzen ist **wahr**; weil von den unmöglichen Subjekten alle positive Prädikate mit Wahrheit verneinet werden. Wären aber diese Sätze beyde falsch, warum sollten auch in den vorigen Antinomien Sätze und Gegensätze falsch seyn? weil in denselben, sagt H. Metz, **die Welt als Ding an sich** genommen wird, und als ein solches eben so unmöglich ist, wie ein viereckigter Zirkel: er gesteht also hier, daß sein unbestimmtes Etwas unmöglich, daß die Welt als Ding an sich = 0 sey; wie es schon bewiesen worden ist.

71. Die dritte Antinomie ist: **Nicht alles geschieht in der Welt nach Naturgesetzen; sondern es gibt auch eine Causalität durch Freyheit: Alles in der Welt geschieht nach Naturgesetzen, und es gibt keine Causalität durch Freyheit:** das erste, weil es sonst eine unendliche Reihe von subordinirten Ursachen ohne eine hinreichend bestimmte Ursache geben würde: das zweyte, weil die erste Wirkung der

Frey-

Freyheit wider das Causalitätsgesetz von einer vorhergehenden Ursache nicht abhangen würde. — Der ganze Betrug liegt in dem unmöglichen Causalitätsgesetze Kants, welches unter die Naturgesetze umsonst gerechnet wird. Eben dazumal entsteht keine unendliche Reihe, wenn alles nach den wahren Naturgesetzen geschieht; und die Freyheit wäre ein Unding, wenn sie ohne eine vorhergehende nothwendige Ursache sich selbst nicht bestimmen könnte.

72. Die vierte Antinomie ist: **es existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen als die oberste Ursache der Welt** (weil ohne dasselbe alles in der Welt zufällig, und bedingt seyn würde,) **und zur Welt gehörig** (weil es zur Zeit, welche jedem Anfange, folglich auch dem Anfange der Welt vorhergeht, und durch die Zeit, zu der Welt selbst gehören muß.) — **Es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt** (weil es in der Reihe der Veränderungen der Welt einen schlechthin nothwendigen, und unbedingten Anfang geben würde, was dem Causalitätsgesetze widerspricht,) **auch nicht außer der Welt** (weil es sonst zur Zeit, folglich auch zu der Welt gehören würde.) Nur Kant kann behaupten, daß der Künstler zu seinem Kunstwerke, daß das unendliche und nothwendige Wesen zu einem endlichen, und zufälligen gehöre. — Diese drey Fragen: **existirt ein nothwendiges Ding? wo? und wann?** sind von einander wesentlich unterschieden. Die Philosophen beweisen das Daseyn des nothwendigen Dinges unüberwindlich aus dem Daseyn der zufälligen

Dinge,

Dinge, welche, wären sie gleich der Zahl nach unendlich, ohne dasselbe nicht existirn können.

73. Die von Kant angeführten Beweisgründe sind alle falsch: denn 1) es würde eben dazumal nichts in der Welt zufällig seyn, wenn es kein nothwendiges Wesen gäbe, weil alles von blinden Ursachen, von schlechthin nothwendigen Bedingungen nach dem Causalitätsgesetze Kants abhangen würde: 2) Wäre das nothwendige Ding vermög seines Wesens Urheber der Welt, da würde es in der Reihe der schlechthin nothwendigen Veränderungen der Welt einen schlechthin nothwendigen und unbedingten Anfang geben: — es ist es aber vermög seines freyen Willens, welcher eben darum die Zufälligkeit nicht aufhebt, weil er selbst zufällig ist: 3) Daher hats vor dem Anfange der Welt so wenig eine Zeit gegeben, wie wenig es eine Aufeinanderfolgung der Dinge gegeben hat. Die Zeit hat mit der Welt angefangen, und beyde hat Gott in der Ewigkeit, und von Ewigkeit her für die bestimmte Zeit gewollt, und gewirkt.

74. Beyde diese Antinomien sind nach H. Metz nur scheinbar, und die Sätze und Gegensätze derselben sind alle wahr; diese zwar, weil die Freyheit von den Dingen als Erscheinungen geläugnet, und jene, weil die nämliche Freyheit von den Dingen als Dingen an sich bejahet wird. — Kant will durch seine Antinomien die Philosophen von der Richtigkeit seines Idealismus überzeugen, und setzt den Idealismus selbst seinen Antinomien voraus; er spricht den bekannten Dingen die Freyheit ab, und schreibt sie den unbekannten zu. — Es gibt mehr Erscheinungen,

die von unserer Freyheit abhangen. — Es ist aber nicht von diesen, sondern von dem Realen derselben, was die Philosophen wissen wollen.

Neuntes Hauptstück.

Vertheidigung der rationalen Theologie.

75. Dreyerley Beweise führen die Philosophen für das Daseyn Gottes an; den ersten aus der Möglichkeit des allerrealesten Wesens, den zweyten aus der Zufälligkeit der existirenden Dinge, den dritten aus der Ordnung, und Zweckmässigkeit derselben, den ersten nennt Kant den ontologischen, den zweyten den cosmologischen, den dritten den physikotheologischen. — Der ontologische lautet so: das allerrealeste Wesen ist möglich; ihm kommen also alle mögliche unbegrenzte Realitäten zu: das Daseyn ist eine Realität; ihm kömmt also auch das Daseyn zu: das allerrealeste Wesen ist Gott; also.

76. Bloß aus Vorurtheil wollten einige diesen Beweis nicht anerkennen: — Kant aber meint, durch vier Einwendungen ihn umzustürzen: — was auch geschehen würde, wenn sich die Gegenstände nach den Kenntnissen richten müßten; denn nur in diesem Falle würde seine Behauptung statt finden, daß nämlich der Gegenstand, in dem er alle die Realitäten, eine ausgenommen, denkt, eben so mangelhaft existirn müsse, weil sonst mehr existirn würde, als er gedacht hätte. Weil sich aber die Kenntnisse nach den Gegenständen richten müssen, so können zwar die innerlichen Gegenstände so mangelhaft existirn, wie wir

sie

sie denken; — aber nicht die äußerlichen, in deren Rücksicht unsere Vorstellungen immer mangelhaft, und öfters auch falsch sind. Das Schlimmste ist, daß sich das allerrealeste Wesen auch innerlich ohne eine Realität so wenig denken läßt, wie wenig ein Zirkel ohne Runde.

77. Die erste Einwendung Kants lautet so: **aus der logischen Möglichkeit des Begriffes von dem allerrealesten Wesen kann man die reale Möglichkeit desselben nicht folgern**; 1) weil die Verknüpfung aller Realitäten in einem Dinge eine Synthesis ist, von deren Möglichkeit wir a priori nicht urtheilen können; 2) weil uns die Realitäten specifisch nicht gegeben werden; 3) weil die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse nur in der Erfahrung gesucht werden muß. — Da aber die Möglichkeit des Begriffes von der Möglichkeit des vorgestellten Gegenstandes abhängt; so kann Kant, der jene zuläßt, diese nicht wegläugnen. — Uns sind in der Erfahrung nur die wenigsten Realitäten, und diese auch nur begrenzt gegeben, aber eben aus demselben verschaft sich die Vernunft durch Abschaffung aller Mängel die unbegrenzten, welche eben darum, weil sie sich einander nicht widersprechen können, mit einander übereinstimmen, und sich in einem Dinge verknüpfen lassen müssen. — Kant will die unbegrenzten Realitäten des allerr. W. in der Sinnlichkeit gegeben haben, um sein Urtheil über die Verknüpfung derselben zu fällen: hat er aber seine eigenen Realitäten alle in der Sinnlichkeit vorhanden? und von denen,

die er vorhanden hat, kann er uns die Art und Weise sagen, wie sie mit einander verknüpft sind?

78. Die zweyte Einwendung ist: **das Daseyn ist keine Realität.** Hierin widerspricht Kant sich selbst; denn nach ihm **das Seyn ist die Position eines Dinges,** und die Positionen **sind Realitäten.** — Es muß aber nur in Gott keine Realität seyn: denn in diesen zwey Sätzen: **Gott ist allmächtig**: und Gott ist; oder **es ist ein Gott**: das Wörtchen ist ist soweuig ein Prädikat im zweyten, wie wenig es ein Prädikat im ersten ist **Dieses Ding ist** heißt selbst nach Kant, **dieses Ding existirt,** oder ist existirend. Dieses Daseyn, wodurch sich das Existirende von dem bloß Möglichen unterscheidet, muß nothwendig entweder eine Realität, oder ein Mangel seyn; da das **Nichtseyn** ein Mangel ist; so muß das Daseyn eine Realität seyn.

79. Die dritte Einwendung ist, der angeführte **Beweis sey eine bloße Tavtologie**: es ist aber von diesem, wie von einem jeden andern direkten Beweise, falsch; denn wir setzen zwar in den Vordersätzen das allerrealeste Wesen mit allen seinen Prädikaten als möglich voraus, aber nicht als existirend; dieses folgern wir erst, nachdem wir wissen, daß das Daseyn eine Realität ist. — Wir setzen also in diesem Beweise nicht das voraus, was in dem Schlußsatze gefolgert wird.

80. Die vierte ist: **das Daseyn des allerrealesten Wesens ist nicht schlechthin nothwendig**: denn es ist eben so nothwendig, wie die drey Winkel in einem Triangel; nun ist die Nothwendigkeit der drey

Win-

Winkel bloß hypothetisch, weil sie von der Bedingung abhängt, daß das Subjekt Triangel in diesem Urtheile: ein Triangel hat drey Winkel: nicht aufgehoben werde: also ist auch die Nothwendigkeit des allerr. W. bloß hypothetisch: daher entsteht nach Kant aus diesem Urtheile: Gott ist nicht: gar kein Widerspruch. — Die absolute Nothwendigkeit hängt nach Kant von dem Subjekte ab, und weil er dieses nach seinem Belieben will aufheben können; so muß sie von seiner Willkühr als der letzten Bedingung abhangen. Das Subjekt wird von den Philosophen in der Frage, ob das Daseyn in Gott, und die drey Winkel in dem Triangel schlechthin nothwendig seyn, gegeben: hebt es Kant auf, so vermeidet er die Frage, er beantwortet sie aber nicht. Da also das Subjekt zur Frage schlechthin nothwendig ist; so ist auch die Nothwendigkeit des Prädikats, wenn sie gleich von dem Subjekte als einer schlechthin nothwendigen Bedingung abhienge, eine absolute Nothwendigkeit. Daher kann Kant ohne Widerspruch so wenig sagen: Gott ist nicht: wiewenig er sagen kann: der Triangel hat nicht drey Winkel.

81. Wenn Kant kein Atheist seyn will; so muß er selbst gestehen, daß das Daseyn in dem Gott, den er glauben will, eben so nothwendig sey, — wie die drey Winkel in einem Triangel. — Er will aber die Widersprüche wissen, die aus dem Satze: Gott ist nicht: entstehen. Da sind sie: sagt Kant, daß Gott unmöglich ist, so entsteht der Widerspruch, daß sich die unbegrenzten Realitäten einander zugleich widersprechen, und nicht widersprechen. Sagt er, daß

Gott

Gott bloß möglich ist, so entsteht ein anderer Widerspruch, daß nämlich Gott, als vorausgesetzt, ein Gott sey, und zugleich nicht sey, weil er einer hervorbringenden Ursache bedürftig ist: auf einen von diesen Widersprüchen muß Kant nothwendig stossen, wenn er das Daseyn Gottes nicht gesteht.

82. Der Begriff des allerrealesten, als eines mit allen unbegrenzten Realitäten begabten Wesens, ist nicht willkührlich, sondern wesentlich. — Bleibt dennoch die Frage, ob es existire, übrig; so bleibt sie nicht, weil **noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens fehlt**; sondern weil ich noch nicht weiß, ob das Daseyn eine Realität sey. — Von der ewigen, und nothwendigen Materie der Alten läßt sich das Daseyn wegdenken, weil die beständige Veränderlichkeit, und Abhängigkeit derselben hinlänglich beweist, daß sie weder ewig, noch nothwendig ist: nicht aber so von Gott. — Eben darum, weil das Daseyn Gottes nothwendig ist, ist auch diese Erkenntniß: **Gott ist:** an sich selbst nothwendig; sie ist es aber nicht in dem Menschen, der auch die nothwendigsten, und evidentesten Wahrheiten von sich wegstossen kann.

83. Trotz der Widersprüche, die aus diesem Satze: **Gott ist nicht:** entstehen, will Kant von Gott das Daseyn wegdenken können, und folgert daraus, daß Nothwendigkeit, und Zufälligkeit die Dinge selbst nicht angehen, — sondern die Vernunft, deren sie regulative Principien seyn müssen. Allein die Vernunft, welche die Urtheile regulirt, muß auch die Nothwendigkeit, und Zufälligkeit, die nur in den

Ur-

Urtheilen nach Kant selbst kennbar sind, reguliren: damit sie aber dem Zufälligen Nothwendigkeit, und dem Nothwendigen Zufälligkeit nicht ertheile, so ist ihr ein anderes regulatives Princip nothwendig, und dieses ist das Wesen der Dinge. — Eben aus Mangel dieses Princips sucht Kant das unbedingte und nothwendige Ding in der Reihe der bedingten und zufälligen, zu welchen es nicht gehört, und läßt außer der Reihe derselben, wo es wirklich seyn muß, nicht einmal suchen, weil nach ihm unmöglich seyn muß, es zu finden.

84. Wenn der cosmologische Beweis aus der höchsten Realität, wie Kant behauptet, so ausgeführt würde: es existirt das allerr. W. nothwendig; nun ist das Ding, dessen Daseyn nothwendig ist, ein nothwendiges Ding; also; da würde er sich in den ontologischen ganz verliehren. — Er wird aber aus dem Daseyn der zufälligen Dinge so ausgeführt: es existirn zufällige Dinge; nun können diese ohne ein nothwendiges nicht existirn; also. — Kant selbst gesteht, daß dieser Beweis aus der Erfahrung gehe, und tauglich sey, das Daseyn eines nothwendigen Dinges zu beweisen. — Weil er aber denselben durch seine unendliche Reihe der zufälligen, und zum Existirn unzulänglichen Dinge nicht entkräften kann; so behauptet er dennoch, der cosmologische Beweis verliere sich in den ontologischen, weil dadurch nur das Daseyn eines nothwendigen Dinges, nicht aber seine Bestimmungen, ohne Zuflucht zu dem allerr. W. zu nehmen, bewiesen werden können.

85. Allein auch die Bestimmungen des nothwendigen Dinges werden aus dem Wesen desselben ohne Zuflucht zu dem allerr. W. richtig gefolgert. Denn existirt ein nothwendiges Ding, so ist es ein Ding von sich, und schlechterdings unabhängig. Von sich selbst, und unabhängig seyn sind unendliche Attribute, welche ihren zureichenden Grund bloß in einem unendlichen Wesen haben können: da nun das Ding, dessen Wesen unendlich ist, auch unendlich seyn muß; so ist das nothwendige Ding unendlich; daher ist es allervollkommenst, unveränderlich, einfach, ewig, einzig; allgegenwärtig.

86. Es ist also falsch, daß die Vernunft die Requisite zu einer absoluten Nothwendigkeit in dem allerr. W. suche, und daraus schliesse: dieses ist das nothwendige Ding. — Eben so ist auch falsch, daß die absolute Nothwendigkeit ein noch unerforschlicher Abgrund für den Menschen sey, als die Ewigkeit, und hierin widerspricht sich selbst Kant, der uns einen Schritt von der Erfahrung zum Daseyn des nothwendigen Dinges, und einen Begriff der der Nothwendigkeit entgegengesetzten Zufälligkeit gestattet. — Denn sobald wir wissen, was ein zufälliges Daseyn ist, wissen wir auch was ein nothwendiges seyn muß. — Eben weil wir wissen, daß Gott ein nothwendiges Ding, ein Ding von sich ist; läßt ihn Kant unsinnig fragen: woher bin ich denn? und antwortet noch unsinniger: hier sinkt alles unter uns ꝛc.

87. Kant sagt in einem Orte, der cosmologische Beweis beruhe auf diesem natürlichen Schlusse:

se: es existirt etwas zufälliger Weise; also auch etwas nothwendiger Weise: wo er aber den cosmologischen Beweis auf eine schulrechte Art darstellen will, sagt er, derselbe beruhe auf diesem Satz: ein jedes schlechthin nothwendiges Wesen ist zugleich das allerr. W. — Diesen Satz kehrt er so um, einige allerrealeste Wesen sind zugleich schlechthin nothwendige Wesen: und diesen wiederum so: ein jedes allerrealeste Wesen ist ein nothwendiges Wesen: dann schließt er, daß der bloße Begriff des allerr. W. auch die absolute Nothwendigkeit bey sich führen müsse. Ohne zu bemelden, daß Kant auf einen falschen Grund bauet, ist auch seine ganze Umkehrung fehlerhaft, weil sie voraussetzt, es seyn mehrere nothwendige Dinge möglich. Dieser Satz: das nothwendige Ding ist das allerrealeste: ist ein einzelner Satz, wie dieser andere: Franz der zweyte ist der heutige Deutschrömische Kaiser: und läßt sich nicht anders, als dieser umkehren. — Wenn wir das Daseyn, und die Attribute des nothwendigen Wesens bewiesen haben, da können wir es den Augen des Verstandes zeigen, und eben so, wie Paulus im Areopag, sagen; dieses hier ist der Gott, den wir verehren müssen: Kant hingegen kann nicht einmal die äußerlichen Gegenstände den Augen des Körpers zeigen, indem er seine Sinnlichkeit Niemanden zeigen kann.

88. Der Schluß von dem Zufälligen auf das Nothwendige ist nach Kant selbst natürlich: jetzt muß er aber die Geburt der mühsamsten Dialektik seyn, und aus lauter vernünftelnden Grundsätzen beste-

hen.

hen. Dieses sind aber eben die Sätze, die er dawider einwendet, nämlich 1) daß aus dem Zufälligen auf eine Ursache, — 2) daß aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe der subordinirten Ursachen auf eine erste, — 3) daß aus der Unmöglichkeit des Gegentheils auf die absolute Nothwendigkeit eines Dinges, — 4) daß aus der logischen Möglichkeit eines Begriffes auf die reale, oder transscendentale Möglichkeit des Gegenstandes nicht könne geschlossen werden. Die Falschheit dieser Kantischen Sätze ist im Vorhergehenden schon bewiesen worden.

89. Beyde vorige Beweise werden von den Philosophen metaphysische Beweise genannt, weil ohne Widerspruch das Daseyn Gottes nicht kann gelä́ugnet werden: jetzt folgt der physische aus der Ordnung, und Zweckmässigkeit der Welt. — **Die Welt ist zwar ein Schauplatz von Mannichfaltigkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit, und Schönheit;** weil die mannichfaltigen Dinge nach festgesetzten Gesetzen auf einander folgen, und so lang sie mitexistirn, sich einander handgeben; nicht aber, wie Kant vermeint, weil der Raum, worin sie ist, und die Theilbarkeit desselben unendlich ist. Daher, wenn gleich alle Sprache über soviele, und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck vermißt, so vermissen doch nicht weder die Zahlen ihre Kraft, noch unsere Gedanken alle Begrenzung; weil die Welt begrenzt, und durch die Zahlen ermeßlich ist.

90. Aus den Kunstwerken der Menschen, wie es Häuser, Schiffe, Uhrn sind, schliessen wir richtig auf eine mit Verstand, Vernunft, und Weisheit versehene Ur-

Ursache: also schliessen wir auch richtig aus der Welt, die alle menschliche Kunstwerke übertrifft, auf eine am Verstande ꝛc. über alle Menschen erhabene Ursache. — In diesem Schlusse wird das Daseyn einer freywirkenden Natur gefolgert, nicht die Möglichkeit, wegen welcher Kant mit der natürlichen Vernunft über denselben chikanirn zu können vermeint. — Doch will er nicht chikanirn; weil die Vernunft, wie er vorgibt, mit der Ursache der Welt nicht anders verfahren kann, als nach der Annalogie mit dergleichen zweckmässigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen, und Wirkungsart völlig bekannt sind (hier bekennet Kant, Ursachen a posteriori zu kennen.) — Die wahre Ursache aber, warum er nicht chikanirn will, ist, weil er den physischen Beweis über die metaphysischen eben darum erheben möchte, weil er meint, denselben noch leichter über den Haufen werfen zu können.

91. Der physische Beweis ist nach Kant der älteste, klåreste, und der gemeinen Vernunft am meisten angemessen. Er ist es auch bey den Heiden, welche unsere metaphysischen Beweise nicht brauchen konnten, weil sie die Welt, oder die Materie derselben für nothwendig, und ewig hielten. — Aber nicht bey den Christen, welche die Unmöglichkeit einer solchen Welt und Materie allererst bewiesen. — Er ist auch überhaupt nicht älter, als die metaphysischen, von denen Moyses, und Salomon Meldung machen. — Der physische Beweis ist auch nicht der klåreste, und der Vernunft angemessenste; denn 1) fällt den Philosophen selbst schwer über die Gesetze,

die

die Ordnung, und den Lauf der physischen Natur ein richtiges Urtheil zu fällen; und 2) gehet die Frage, woher die Dinge der Welt, der Frage, woher die Ordnung derselben, vor; und da der ersten Frage der cosmologische Beweis auch ohne den physischen, und der zweyten dieser ohne jenen, wie Kant selbst meint, nicht genug thut; so ist der cosmologische noch klärer, als der physische. Daher würden wir, wenn der physische Beweis gleich fallen könnte, nie so trostlos seyn, wie Kant vermeint, weil uns noch die metaphysischen übrig blieben, wider welche seine Sophistikationen gar nichts vermögen.

92. Jetzt will Kant den physischen Beweis umwerfen: die Ordnung, sagt er, und Zweckmässigkeit der Welt kann die Zufälligkeit nur der Form nicht aber der Materie beweisen. Die Zufälligkeit der Materie und der Form beweist die Veränderlichkeit derselben; die Ordnung, und Zweckmäßigkeit beweist nur den Urheber der Gesetze, wovon sie abhangen. — Der physische Beweis, schließt er, könnte also höchstens einen Weltbaumeister, aber nicht einen Weltschöpfer darthun. Aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt schließt kein Philosoph auf die Allmacht eines Schöpfers (dieses thun sie, nachdem sie bewiesen haben, daß die Welt nicht anders entstehen konnte, als durch Erschaffung), sondern auf die Weisheit des Gesetzgebers. — Ja, sagt Kant, auf eine sehr grosse, aber nicht auf die höchste Weisheit. Dies wäre so, wenn sich der physische Beweis da endigte, wo Kant ihn hingeführt hat; denn aus einer endlichen Ordnung, und Zweck-

mässig-

mäßigkeit folgt nicht eine unendliche Weisheit: er geht aber weiter. — Hängt dieser Gesetzgeber von einem andern ab, oder nicht? sagt Kant, ja, so muß er eine unendliche, und zugleich unmögliche Reihe solcher Gesetzgeber zulassen, weil die nämliche Frage von dem zweyten dritten u. s. f. immer wiederkömmt; sagt er, nein; so muß er gestehen, daß er schlechthin unabhängig, daher der allerhöchste Gesetzgeber, und absolute Beherrscher der Welt sey, dem die allerhöchste Weisheit zukommen muß. — **Auf diese Weise, erwiedert Kant, verliert sich der physische Beweis in den cosmologischen, und mit diesem in den ontologischen und einzigen Beweis für das Daseyn Gottes.** Allein auch dieses ist falsch; denn aus der Möglichkeit des allerr. W. wird sein Daseyn, aus dem Daseyn der zufälligen Dinge das Daseyn des nothwendigen, und aus der sichtbaren Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt das Daseyn des allerweisesten Gesetzgebers, und absoluten Beherrschers derselben gefolgert: gleichwie also die Beweisgründe von einander wesentlich unterschieden sind; so sind es auch die Beweise selbst. — Aber Kant will, daß **sich Niemand unterwinde, das Verhältniß der Weltgröße zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers einzusehen.** Niemand beweist weder die Allmacht aus der Weltgröße, noch die Einheit Gottes aus der Einheit der Welt; warum setzt er auch die höchste Weisheit hinzu, welche aus der Weltordnung, und Zweckmäßigkeit richtig folgt?

93.

93. Kant will uns eben so, wie die Atheisten, der vollständigsten Beweise für das Daseyn Gottes berauben, und dasselbe nach unserm Belieben glauben lassen. — Die H. H. Reuß, und Metz prophezeyen, wider die Vernunft selbst, den Umsturz der bisherigen Metaphysik, und versprechen uns aus der Kritik der praktischen Vernunft eine noch festere Uiberzeugung von dem Daseyn Gottes ꝛc. wird es aber so seyn?

Ein Zusatz

über das daseyn Gottes aus der Schrift des H. D. Jenisch ꝛc.

94 H. Jenisch war sechs Jahr ein Discipel Kants; doch weicht er von diesem ab, indem er den Begriff des allerr W. den uns Kant zugestanden hat, für durchaus nichtig, uud schlechterdings unhaltbar erkläret. — Zum Grunde dieser seiner Erklärung führt er die Unvollkommenheiten der Welt an, welche die Unweisheit des Urhebers verrathen müssen, und tadelt daher die bewährtesten Philosophen, und Väter der Kirche, mit denen er auch einen Spinoza reihet, weil sich diese dem ungeachtet ein allervollkommenstes Ding gedacht haben. — Die Unvollkommenheiten der Welt können in keiner Erscheinung gegeben werden, und die Weisheit Gottes ist ganz übersinnlich; dem ungeachtet müssen sich beyde nach den Kenntnissen des H. Jenisch richten, eben so, wie sich Gott, und die Welt nach dem Systeme des Spinoza, welcher eben darum zu den Kantianern

ganz

ganz gehört, haben richten müssen. — Der Jenischische Schluß hat keine Haltbarkeit, 1) weil alles in der Welt seine wesentliche Vollkommenheit hat; 2) weil aus der Unvollkommenheit der Theile die Unvollkommenheit des Ganzen nicht folgt. — Daß die Unvollkommenheiten in bloßen Negationen bestehen, die keinen Urheber fodern, muß H. Jenisch selbst eingesehen haben, darum folgert er jetzt aus denselben die Erhabenheit der Gottheit über alle Vernunft, und die Eingeschänktheit der Vernnnft selbst, welche bey dem Begriffe des von sich eingebildeten allerr. W. die Grenzen der Wirklichkeit, und Möglichkeit überspringt. — Die Eingeschränkheit der begrenzten menschlichen Vernunft in Rücksicht auf die unbegrenzte Gottheit liegt von selbst am Tage. — Doch folgt daraus nicht, daß wir von Gott gar nichts wissen; denn wir wissen unter andern, daß er existirt: hiebey überschreiten wir zwar die Grenzen, die Kant der Wirklichkeit bestimmet hat; denn er will für wirklich nichts erkennen, als was in der Sinnlichkeit erscheinet: aber diese Grenzen sind unvernünftig, selbst nach Kant, der ein Etwas außer uns existirn läßt, welches in keiner Erscheinung gegeben werden kann. — Die Vernunft könnte die Frage der Möglichkeit überschreiten, bis die Kantianer einen Widerspruch in dem Begriffe des allerr. W. beweisen; sie überschreitet sie aber nicht; sie beweist sie vielmehr aus dem Begriffe der Realität unüberwindlich. — Daher verläumdet H. Jenisch die Vernunft, welcher er eben wegen dieser Uiberschreitung das *desipere in loco, et insanire cum ratione* zueignet. Das *desi-*

pere und *insanire* gehört zwar den Kantianern zu, aber das *in loco, et cum ratione* wird ihnen so lang nicht zugehören, so lang sie auf die Beweise der Vernunft nicht antworten. — Eben wegen dieser Beweise gehört der Vernunft auch nicht zu, die **Weisheit in der Thorheit**, eine **höchste Vernünftigkeit in der Unvernunft** zu suchen: dies gehört wiederum den Kantianern zu, welche in ihrer Seele von der sie **nichts wissen**, das natürliche Bedürfniß der **durchaus nichtigen** Idee von Gott fühlen, um dadurch eine Reihe zu vollenden, welche nach ihnen **selbst nicht vollendet werden kann**. — Auch die Menschen müssen sich nach den Befehlen der Kantianer biegen: denn der gottesfürchtige Bako von Verulam muß seine Stelle dem gottlosen Spinoza abtreten, und gelehrt haben, daß man von Gott nichts wissen kann, weil er irgendswo gesagt hat, daß **unsere Betrachtung der Geschöpfe**, welche einen Schöpfer immer voraussetzen, in **Rücksicht** der **Gottheit nur Bewunderung** erzeuge, die **gleichsam eine abgebrochene Wissenschaft** ist.

95. H. Jenisch übertrifft an Halsstarrigkeit jenen Epikuräer, der, durch Beweise von dem Daseyn Gottes überzeuget, sagte: *non persuadebis, licet persuaseris:* denn er behauptet, daß nicht einmal die unmittelbare Anschauung der Gottheit eine befriedigende Auflösung der Fragen der Vernunft gewähren könnte: — 1) weil Gott als Ding an sich immer = x seyn muß, und 2) weil wir aus den Formen des Verstandes so wenig die intellektuellen Gegenstände, wie wenig aus den Formen der Sinnlich-

keit

keit die äußerlichen Gegenstände erkennen können. — Daher wäre Moyses ein Kantianer gewesen, so würde er weder an den anredenden Gott, noch an die ertheilte Wundermacht geglaubt, noch weniger das Israelitische Volk aus der Gefangenschaft gebracht haben. Selbst die Allmacht Gottes ist für einen Kantianer unmächtig. — Weil er sich vorgenommen hat, von Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit der Seele gar nichts wissen zu wollen. Dem zu Folge gilt wider die Kantianer, wie wider den besagten Epikuräer, die Regel der Philosophen, es sey mit solchen nicht zu streiten: und dies geschieht auch hier nicht um dieselben zurechte zu weisen, sondern nur, um die Vernünftigen vor dem Betruge zu warnen.

96. **Die Idee der Gottheit**, als des allerr. W. hat nach H. Jenisch **eine apodiktische Realität in den Systemen der Denker** (worunter mit Plato Descartes, und Leibnitz auch Spinoza gezählet wird); **sie hat auch für sich eine sechstausendjährige Ansicht des menschlichen Geschlechts fast ohne Ausnahme bis auf Kant**; aber alles dieses **durch das Versehen der Philosophen**. Allein es sind ja die Philosophen selbst, welche die Realität und Haltbarkeit nicht nur der Idee, sondern auch der Gottheit selbst bewiesen, und den großen Spinoza, der nichts dergleichen in seinem Systeme hatte, in die Klasse der Atheisten verworfen haben. — Die Beweise derselben stehen troz aller Kantischen Sophistikationen fest; es ist also nicht zu zweifeln, daß die nämliche Ansicht auch künftighin, bis ans End der Zeiten fortdauern wird. — O! hätte die Idee der Gottheit,

 sagt

sagt H. Jenisch, auch eine nur wahrscheinliche Realität; wäre es nur möglich etwa nach einer Epoche von Myriaden Jahren intellectueller Geistes Entwickelung jener Idee zu approximirn; so würde die Erkenntniß Gottes alle unsere Erkenntnisse in Künsten, und Wissenschaften erweitern, und vervollständigen. Hangen aber diese Kenntnisse von der Kenntniß Gottes, und nicht vielmehr wechselweise, ab? gibts Künste und Wissenschaften auch in der anderen Welt? — Diese Approximation des H. Jenisch muß nach ihm ein Hauptsatz aller Philosophen, Kirchenväter, und Gottesgelehrten gewesen seyn. Daß Gott, der unendlich ist, immer mehr und mehr erkennet werden, und die Kenntniß desselben in diesem Leben zu- und abnehmen könne, ist gewiß; daß aber auch nach dem Tode die Kenntniß Gottes immer wachsen werde, ist kein Hauptsatz weder der Kirchenväter, noch der Gottesgelehrten: — Es ist bloß eine ungegründete Schulmeinung einiger weniger, welche den Seeligen im Himmel eine Freyheit, und ein fortgehendes Wachsthum an guten Werken, und Seligkeit gestatten wollten.

Zweyter Theil.

Uiber die Kritik der praktischen Vernunft.

Nach der Kritik der reinen Vernunft ist Gott kein Urheber aller Dinge, und nach dieser kein letzter Endzweck derselben.

Er-

Erstes Hauptstück.

Von dem christlichen, und dem Kantischen Vernunftglauben.

97. Kant will den Fehden über Gott und die Seele eben so, — wie die Idealisten den Fehden über die Körper, ein End machen.

98. Wir **kennen**, oder **glauben**, je nachdem die Gründe aus der Natur der Dinge, oder dem Ansehen der Zeugen hergenommen werden. Das Kennen heißt **Wissen**, oder **Meinen**, nachdem die Gründe desselben zulänglich, oder unzulänglich sind. Der Glaube ist **menschlich**, oder **göttlich**, und immer vernünftig, wenn er auf einer ausgemachten Wissenschaft, und Wahrhaftigkeit des Zeugen beruht.

99. Der menschliche Glaube ist zum Wohlseyn auf Erde unentbehrlich.

100. Da aber die Menschen unsterblich sind, und nach einer ewigen Glückseligkeit trachten; da sie den Weg zu derselben verfehlen können; so ist ihnen, selbst nach Sokrates und Plato, ein Wegweiser nöthig, und dieser ist Gott.

101. Gott kann den Menschen manche Wahrheiten, die ihre Vernunft übersteigen, offenbaren, — welche, einmal geoffenbaret, geglaubt werden müssen.

102. Gott hat wirklich eine Religion geoffenbaret: — wider diese muß Kant mit Gründen a posteriori, nicht mit seinen Sätzen a priori losgehen; denn sie ist eine Thatsache.

108. Zweytens die Wunderwerke, — und insonderheit die schnelle Fortpflanzung der christlichen Religion, — welche in Betracht der Prediger, — des Zeitalters, — der gepredigten Lehren, — derjenigen, denen sie geprediget wurde, — der Verfolgungen, — die von den starken Geistern nicht gerechtfertiget werden, — und ihrer Angemessenheit mit den Verheißungen Christi, selbst ein Wunderwerk der Wunderwerke ist.

109. Die christliche Kirche ist sichtbar, — und hat nicht nur über die äußerlichen Verfolgungen der Heiden, sondern auch über die innerlichen der Ketzer immer gesieget, — und das Ansehen einer katholischen und apostolischen immer behauptet, — trotz der übrigen christlichen Sekten, welche mit dem Namen ihres Stifters immer bezeichnet worden sind.

110. Diese katholische Kirche hat ganz allein ihren Ursprung in Christo, zu dem sie von dem heutigen Pabste Pius VII. unverhindert hinaufsteigt: sie ist auch ganz allein die wahre.

111. Sie bekennt, daß außer ihr kein Heil zu hoffen ist; sie schließt aber aus ihrem Schooße die unüberwindlich irrenden Söhne nicht aus. — So intolerant der Irrlehren sie ist, so tolerant ist sie auch der Irrenden, welche sie mit offenen Armen zur Rückkehr erwartet. — Diese evangelische Toleranz ist es, die der Kaiser Joseph in seinen Staaten hat handhaben wollen: mit Unrechte schließen also Einige aus derselben auf den verdammten Indifferentismus.

112. Wegen der Geheimnisse, die die starken Geister nicht begreifen, verwerfen sie die Beweise,

die

die sie begreifen; — und wegen der Beweise glauben die Christen die Geheimnisse. — Daher ist ihr Glaube höchst vernünftig.

113. Das **Kennen** nennt Kant **Fürwahrhalten**, welches bald **Wissen**, bald **Meinen**, bald **Glauben** ist. Die Lehrsätze der Vernunft und die erzählten Begebenheiten nennt er willkührlich **Thatsachen**, und führt beyde zum *Scibile* zurück. — Das Fürwahrhalten ist nach ihm **Wissen**, wenn die Gründe desselben aus der Natur des wahrgenommenen Objekts hergenommen werden; dies ist system- und vernunftwidrig, — und da aus der Natur der erzählten Begebenheiten keine Gründe ihrer Wirklichkeit hergenommen werden können; so gehören jene nach ihm selbst nicht mehr zum *Scibile*.

114. Das Fürwahrhalten heißt **Glauben**, wenn die Gründe desselben aus der Natur des denkenden Subjekts hergenommen werden; als wenn ich in mir Zwecke erkenne, die ich ohne Annahme gewisser theoretischer Sätze, die weder *pro*, noch *contra* ausgemacht werden können, nicht erreichen kann. — Diese Kantische Lehre ist falsch, 1) weil aus dem Zwecke die Wahrheit des damit verbundenen Satzes, welche allein ein Mittel zu demselben seyn kann, durch die Vernunft muß erkennet werden; — und 2) weil theoretische Sätze gar keine Mittel erhalten können, die gegebenen Zwecke zu realisirn.

115. Daß dieser Kantische Glaube untauglich sey, das Daseyn Gottes, die Freyheit, und Unsterblichkeit der Seele zu begründen, beweist H. Jenisch aus dem Systeme, — und dem Bekenntnisse Kants

selbst.

selbst, der den Begriff Gottes den Menschen gestattet, nicht weil Gott existirt, sondern weil der Begriff fruchtbar ist.

116. Auch das Kantische Meinen ist unsinnig, indem es bloß auf Gegenstände einer für uns unmöglichen Erfahrung eingeschränkt wird.

Zweytes Hauptstück.

Von der Kantischen Sittlichkeit und Freyheit.

117. Ein indirekter Beweis der Philosophen für das Daseyn Gottes ist, daß, wenn Gott nicht existirte, daß gegenwärtige Leben das höchste Gut, und der letzte Endzweck der Menschen seyn müßte, woraus folgt, daß die Laster Tugenden, und die Tugenden Laster seyn würden. Diesem Beweise zu entweichen stellt Kant **die Sittlichkeit, die Tugend, das Gesetz, die Pflicht** als das höchste Gut, und den letzten Endzweck der Menschen auf. — — Weil wir diese Sittlichkeit ohne den Glauben an das Daseyn Gottes, an die Freyheit ꝛc. nach H. Metz nicht erreichen können; so ist sie **das** erste, aber auch das einzige **Hauptmoment** des Kantischen Venunftglaubens. Was ist aber diese Sittlichkeit?

118. Zum Wesen des Gesetzes gehört die **Verbindlichkeit**, welche in der Verknüpfung der guten, oder bösen Folgen mit der freyen Handlung besteht; daher zwey wesentliche Theile des Gesetzes **Ausspruch** und **Gebot** (Edictum, et Sanctio). — Die dem Gesetze angemessene freye Handlung heißt **Pflicht**, und

und die Fertigkeit, die Pflichten zu erfüllen, Tugend. — Sittlich im weiten Verstande heißt das alles, was auf unsere Freyheit einen Bezug hat, im engsten was von unserer Freyheit abhängt, und einem Gesetze unterworfen ist; daher sittlich gute, oder böse Handlungen. Sittlichkeit ist das Abstraktum von sittlich, und ist entweder gut, oder bös; die böse Sittlichkeit wird durch Unsittlichkeit nicht ganz genau ausgedrückt.

119. Kann es Gesetze ohne Gesetzgeber geben? Wenn die Gesetze ohne Erkenntniß Gottes der Vernunft vorhergehen, wie Kant in einem Orte, oder in unser Herz geschrieben sind, wie H. Metz saget, so sind sie ohne Gesetzgeber. Doch behaupten beyde, die Vernunft sey die Gesetzgeberin.

120. Da aber die Vernunf sich selbst nicht verbinden kann; so kann sie sich auch keine Gesetze geben. Daher muß es ein Wesen über sie, einen Gott geben, der ihr die Gesetze vorschreibt. — Sie ist, selbst nach Kant, ein Vermögen zu schliessen, nicht zu befehlen, eine Gesetzkennerin, nicht eine Gesetzgeberin. — Kant prahlet mit einem reinen Gesetze, aber aufgefodert kann er nicht beweisen, daß es gut, daß es verbindend sey, weil er den Ausspruch ohne das Gebot annimmt, und sich dadurch sowohl von Grotius, als von Pufendorf entfernet.

121. Da also ohne Gott kein Gesetz, und ohne Gesetz keine Sittlichkeit möglich ist; so fällt der ganze Beweis, den H. Metz für seine Sittlichkeit anführet, zusammen. Die moralischen Gefühle, zu denen er seine Zuflucht nimmt, zeugen zwar von den in unser

Herz

Herz geschriebenen Gesetzen, aber vorher von dem Daseyn Gottes, der sie geschrieben hat. — Will er dem ungeachtet eine Sittlichkeit haben; so hat er keine andere, als die der Atheisten: aber diese kann seinen Vernunftglauben nicht begründen.

122. Das Gesetz ist nicht einmal Endzweck der freyen Handlungen (denn das Gesetz ist wegen der freyen Handlungen, nicht wechselweise), noch weniger der letzte Endzweck, und das höchste Gut des Menschen. — Die Sittlichkeit, Pflicht, Tugend sind entweder die freyen Handlungen selbst, oder eine Beschaffenheit derselben; sie sind also so wenig letzter Endzweck und höchstes Gut des Menschen, wie wenig es die freyen Handlungen sind. — Ist demnoch die Tugend das höchste Gut auf Erde, so ist sie es, weil sie uns Gott, und den Menschen wohlgefällig macht. — Mit dem letzten Endzwecke Kants fällt auch sein unvernünftiger Vernunftglaube.

123. Nach H. Metz hat Kant eine doppelte Freyheit, erstens die **praktische**, deren wir bewußt sind. Diese besteht in der Unabhängigkeit von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe, und ist zur Sittlichkeit hinlänglich. — H. Jenisch nennt sie **Determinismus**, und verwirft sie als eine Täuschung des Bewußtseyns: — allein zum Beweise dieser Täuschung taugt die in einem hinreißenden Zorne begangene Mordthat gar nicht.

124. Umsonst fodert H. Metz zur Sittlichkeit eine zweyte Freyheit, nämlich die **transscendentale**, welche nach ihm in der Uabhängigkeit der Willkühr auch von der Nöthigung durch Vernunftvorstellungen be-

besteht; denn diese Nöthigung ist, solang wir leben, unmöglich. — Diese transscendentale Freyheit kömmt nach Kant dem Menschen als Phänomenon, den er kennet gar nicht zu; daher sind nach ihm alle die äußerlichen Handlungen vermög des Causalitätsgesetzes schlechterdings nothwendig: — sie kömmt dem Menschen als Dinge an sich, von dem Kant gar nichts weiß, dem Menschen als Noumenon, oder, wie sich H. Jenisch ausdrückt, der Intelligenz des Menschen zu, welche nach ihm das Vermögen anders zu wollen, aber nicht das Wollen zu äussern hat.

125. H. Jenisch lobt diese Kantische Auflösung des so uralten Problems über die Freyheit. Allein die Freyheit des Menschen ist kein Problem; — die Kantische Auflösung ist nicht ganz neu, führt den Fatalismus ein, und gründet sich auf widerlegte Hypothesen.

126. Aus der schon widerlegten Kantischen Sittlichkeit folgert H. Metz die Nothwendigkeit, die unmögliche transscendentale Freyheit zu glauben. — Da er aber mit Kant gesteht, daß die transscendentale Freyheit der Grundpfeiler aller Moralität, daß die Sittlichkeit ohne Freyheit unmöglich sey; — so muß er gestehen, daß die Freyheit der Sittlichkeit nicht nur der Möglichkeit nach, sondern auch dem Erkenntnisse, — und selbst dem Daseyn nach vorhergehe, daß sie daher ohne einen fehlerhaften Zirkel aus der Sittlichkeit nicht könne gefolgert werden.

Drit-

Drittes Hauptstück.

Von dem Kantischen Willen, dessen Form, Beweggründen, und Principien.

127. Was uns Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit beybringt, ist **gut**, oder **bös**, und beyde **wahr**, oder **scheinbar**, wie sie es sind. Aus den Vorstellungen des uns angehörigen Guten, oder widrigen Bösen entsteht. 1) Lust, oder Unlust, welche, wie das Gute, wahr, oder scheinbar ist; 2) Begierden, oder Verabscheuungen, welche ein Begehrungsvermögen voraussetzen, dessen Beweggründe besagte Vorstellungen sind. — Wie das Erkenntnißvermögen das untere, oder das obere ist; eben so ist es auch das Begehrungsvermögen, nachdem es durch verwirrte Vorstellungen der Sinne und der Phantasie, oder durch deutliche des Verstandes und der Vernunft bestimmet wird: daher ist auch die Lust entweder sinnlich, oder vernünftig. — Der Wille ist das obere Begehrungsvermögen: wenn mit demselben das untere übereinstimmt; so ist die sinnliche Lust zugleich vernünftig; wenn es streitet, hängt die Bestimmung von dem Siege ab.

128. Kant kann von dem untern Begehrungsvermögen gar nichts wissen, weil er es immer von deutlichen Begriffen des Verstandes abhangen läßt: dem ungeachtet läßt er keine andere Lust und Unlust zu, als die bloß sinnliche. — Der Wille Kants ist ein Vermögen, nach H. Jenisch **Vorstellungen**, nach **H. Metz Objekte zu realisirn.** Dieser Wille kömmt

den

den Wahnsinnigen, und Thieren zu, aber nicht den Kantianern: denn nach H. Jenisch hat die Intelligenz des Menschen nur das Vermögen zu wollen, oder nicht zu wollen; aber Wollen und Nichtwollen sind keine Vorstellungen; und nach H. Metz existirn alle Objekte in der Sinnlichkeit; der Wille hat also keine zu realisirn.

129. Wenn die Kantianer von der Moralität der Handlungen handeln; so ist es nur von den innerlichen, nicht aber von den äußerlichen Handlungen zu verstehen: zu jeder Handlung fodert H. Metz mit Rechte einen Beweggrund: — er fragt aber, **durch was für Bestimmungsgründe unser Wille geleitet werden müsse, damit die Handlung ächt moralisch sey.** Die Frage ist verführerisch, weil die **Leiter** des Willens die Gesetze, und die **Beweggründe** desselben die Vorstellungen des Guten, oder Bösen sind, welche ihn auch wider die Gesetze bestimmen können.

130. Die Charaktere der sittlichen Gesetze sind nach Kant **kategorische Nothwendigkeit**, und **strenge Allgemeinheit.** Daß die Naturgesetze von Seite des Gesetzgebers schlechthin nothwendig seyn, beweist man durch die Wesen der Dinge, woraus sie gefolgert werden. Aber Kant will eine kategorische Nothwendigkeit von Seite der Handlungen, welche durch ein Sollen ausgesagt wird, als **du sollst nicht lügen**, weswegen auch das Gesetz ein Imperativ von ihm genannt wird. — Allein den kategorischen Imperativen Kants kömmt nicht nur keine kategorische Nothwendigkeit zu, weil die Handlungen auch in

Ge-

Gegenwart derselben frey seyn müssen; sondern auch keine hypothetische, weil er den Ausspruch ohne das Gebot aufnimmt: daher kann er so wenig die Verbindlichkeit dieser Formel: du sollst nicht lügen: beweisen, wie wenig ers von dieser andern: du sollst lügen: beweisen kann. — Vermuthlich nennt er die Gesetze Imperative, weil den aus der Abwandlung der Zeitwörter bekannten Imperativen keine Verbindlichkeit zukömmt.

131. Die Imperative, welche unter der Bedingung einer Belohnung, oder Strafe etwas gebieten, oder verbieten, sind nach Kant hypothetisch; kategorisch hingegen, welche geradzu etwas gebieten, oder verbieten; diese wahre Gesetze *Præcepta*, jene **Rathschläge der Vernunft.** Allein eben diese sind keine, und jene wahre Gesetze, weil diesen nur der Ausspruch, und jenen auch das Gebot zukömmt. — Jedes Gesetz kann sowohl hypothetisch, wenn man zur Bedingung des Ausspruches das Gebot aufnimmt, als auch kategorisch ausgesagt werden, wenn man das Gebot, welches ohnedem darunter verstanden wird, ausläßt. — Es ist nicht die hypothetische, oder die kathegorische Form, welche den Unterschied zwischen Gesetzen und Rathschlägen ausmacht, sondern die Verbindlichkeit, — und diese hört dadurch nicht auf, daß einer auf die Folgen des Gesetzes Verzicht macht; sie wird von dem Uibertreter verletzt, weswegen ihm auch die Folgen zugerechnet werden. — Die Naturgesetze, deren Verletzung den Christen nach ihrem Glauben zeitliche und ewige Strafen zuziehen muß, sind nach Kant keine Gesetze; und seine Impe-

rative, welche unbestraft, ja sogar mit Vortheile können verletzt werden, müssen wahre Gesetze seyn! — Auch die strenge Allgemeinheit ist nicht ein eigentlicher Charakter aller Naturgesetze, denn es gibt auch besondere Pflichten, als der Kinder gegen ihre Eltern, welche besondere Gesetze voraussetzen.

132. Das Willensprincip Kants ist **material**, oder **Formal**: material, wenn der Wille durch das Gefühl der von einem Gegenstande des Begehrungsvermögens erzeugten Lust, oder Unlust zur Realisirung irgend eines Objekts bestimmt wird. Dieses Princip ist nach Kant zu sittlich guten Handlungen untauglich, weil wir erst durch die Erfahrung lernen müssen, ob das Objekt in dem Subjekte das Gefühl der Lust, oder Unlust hervorbringen werde. — Aus dieser Lehre, die durch das Beyspiel eines, der essen will, verständlicher gemacht wird, erhellet, daß Kants Wille kein Begehrungsvermögen sey, sondern ein bloß sinnliches voraussetze, daß sein Wille und Begehrungsvermögen auf Objekte zielen, von deren Güte vor der Realisirung nichts bekannt ist; daß es eine bloß sinnliche, und auf die Realisirung folgende Lust, oder Unlust gebe. — Allein aus dem Beyspiele eines, der die **Medicin einnehmen will**, erhellet, daß es auch eine vorhergehende vernünftige Lust, welche aus der deutlichen Vorstellung der erwarteten Gesundheit entsteht, gebe, und daß diese den Willen auch wider das sinnliche Begehrungsvermögen zum Einnehmen bestimme. — dieses wird durch andere Beyspiele bestättiget, — woraus folgt, daß die Bestim-

stimmungsgründe des Willens keine materiale Principien sind.

133. Wie der Verstand nach Kant seine Formen a priori hat, eben so muß auch der Wille seine Form a priori haben. Diese aber ist uns nicht anders kennlich, als durch die Form des Gesetzes, — welche in der Allgemeinheit desselben besteht, und erst durch Abstrahiren von allen Objekten und Zwecken des Gesetzes ausgemittelt werden kann. Diese Allgemeinheit des Gesetzes ist das Princip, nach welchem die ächt sittlichen Handlungen unternommen werden müssen, und heißt formal, weil es die Form des Gesetzes und des Willens darstellet. Nach Kant ist also nicht das Gesetz, sondern die Allgemeinheit desselben, die unsere Handlungen richten muß.

134. Der Kantische Grund, warum die Gesetze, welche nebst den Handlungen auch die guten, oder bösen Folgen bestimmen, materiale Principien, und zu sittlichen Handlungen untauglich seyn müssen, ist, weil sie die kategorische Nothwendigkeit in eine bloß hypothetische verwandeln, und dieses sein Grund ist wiederum, weil das Gefühl der Lust oder Unlust subjektiv, und nur für dieses, oder jenes Subjekt geltend ist, zu dem das Objekt der Handlung in dem Verhältnisse der Lust, oder Unlust steht. Was das erste anbelangt, muß Kant selbst entweder die Freyheit der Handlungen aufheben, oder seine kategorische Nothwendigkeit in eine hypothetische verwandeln; was aber das zweyte, ist es ein wahrer Irrthum. — Denn die Verbindlichkeit des Gesetzes besteht nicht in der Verknüpfung der Lust, oder Unlust

lust mit den freyen Handlungen (denn eine solche kann auch aus einem scheinbaren Guten, oder Bösen entstehen), sondern in der Verknüpfung des wahren Guten, oder Bösen, welches in der Uiberein- oder Nichtübereinstimmung mit der menschlichen Natur besteht, und eine gleiche Verbindlichkeit in allen Menschen hervorbringt.

135. Weil aber die Kantischen Imperative gar keine Verbindlichkeit enthalten; weil sich der Wille nach H. Metz wider dieselben bestimmen kann; so sind sie keine Bestimmungsgründe des Willens, folglich auch keine formale Principen. — Wären sie es dem ungeachtet; so wären sie materiale Principien; denn es ist geradezu unmöglich, daß ich nach Kants Befehlen aus Achtung für das Gesetz, aus Liebe gegen die Tugend, und Sittlichkeit handle, ohne ein Gefühl der Lust aus den Vorstellungen des Geachteten und Geliebten zu empfinden. — Kant hat also durch seine Lehre von den Imperativen nicht nur die ächten Gesetze, sondern auch die Freyheit der innerlichen Handlungen, des Wollens und Nichtswollens aufheben wollen.

Viertes Hauptstück.

Von dem obersten Kantischen Princip aller moralischen Beurtheilung.

136. Kant meint mit dem Daseyn Gottes auch das darin gegründete Daseyn der Naturgesetze über den Haufen geworfen zu haben: jetzt möchte er mit dem Erkenntnißgrunde derselben das nämliche thun:

Wer

Wer das Daseyn der Naturgesetze vorher beweist, der allein hat das Recht, nach einem Erkenntnißgrunde derselben zu forschen, weil ein solcher Grund möglich, nothwendig und vortheilhaft ist; er muß aber zugleich auch wahr, deutlich und vollständig seyn. — Diese Charaktere kommen hauptsächlich den Endzwecken der von Gott erschaffenen Dinge zu, in so fern sie aus dem Wesen, und der Natur derselben von uns erkannt, und auf unsere freyen Handlungen angewandt werden können. Diese sind unter manchen andern ein ächter Erkenntnißgrund der Naturgesetze.

137. Kant darf diesen, und andere Erkenntnißgründe aus dem schon widerlegten Vorwande, daß sie materiale Principien sind; nicht mehr verwerfen; er verwirft sie aber auch wegen einer vermeinten Falschheit. — Obwohl nichts so wahr ist, als daß, wer den natürlichen Endzwecken Gottes gemäß lebt, sich ein dauerhaftes Vergnügen verschaffe, und seine Glückseligkeit auf eine bleibende Art befördere; dem ungeachtet muß nach Kant dieses Princip der eigenen Glückseligkeit falsch seyn. — Um aber dieses darzuthun, läßt Kant nur eine sinnliche Glückseligkeit zu, nach welcher empfindende Geschöpfe streben, weil sie in dem Genusse der Glücksgüter, und in der Befriedigung der Neigungen des Herzens besteht: dem nach ist gewiß wahr, daß das sinnliche Wohlbefinden sich nach dem vernünftigen Wohlverhalten nicht immer richte. — Da aber diese Glückseligkeit die Glückseligkeit der Epikuräer ist, muß

Kant bloß darum kein Epikuräer seyn, weil er es zu seyn verläugnet?

138. Aber eben diese epikuräische Glückseligkeit ist eine wahre Unglückseligkeit; weil sie, wie es aus der Erfahrung bekannt ist, die Begierden des Menschen reizet, nicht ersättiget, ihren Liebhabern mehr Mißvergnügen, als Vergnügen verschaffet.

139. Bloß die vernünftige ist die wahre Glückseligkeit des Menschen; diese zu geniessen, muß der Mensch den sinnlichen Trieb nach sinnlichen Gütern und Wohllüsten, der blind ist, dem vernünftigen Triebe nach vernünftigen Gütern und Wohllüsten, der nicht täuschen kann, in diesem Leben unterjochen, und das unendliche Gut erwarten, welches allein die Begierden desselben extensive, intensive, und protensive, ersätigen wird. — Daß es so sey, zeigt selbst das Beyspiel des **sittlich besten Mannes**, der **im Elende** darbt, der zufrieden mit dem Gegenwärtigen, und hoffnungsvoll für das Künftige mehr Ruhe, und ein größeres und dauerhafteres Vergnügen genießt, als der glückseligste Wohllustknecht, — welcher, der Kantischen Lehre zufolge, seine Vernunft dem sinnlichen Triebe nach sinnlichen Wohllüsten, worin seine Glückseligkeit besteht, unterziehen muß, weil es höchst vernünftig ist, seine Glückseligkeit, so viel es möglich, zu befördern.

140. Man führt noch vier andere Principien an, deren das erste das Princip, **sein, und Anderer Wohl zu befördern**, ist. Dieses wird von Kant verworfen, weil die Wahrheit desselben von der Selbstliebe, und von der noch unausgemachten Sym-

pa-

pathie abhängt. Da sich aber Niemand ohne die Hilfe der Andern vervollkommen kann; so folgt diese Wahrheit, auch ohne Sympathie, aus dem Princip der Glückseligkeit so bündig, daß man daran gar nicht zweifeln kann. Dem ungeachtet ist dieses Princip kein erster Erkenntnißgrund, weil es die Pflichten gegen Gott nicht enthält. — Das zweyte ist das Princip des **moralischen Sinns**: dieses lobt Kant, und muß es auch loben, weil es ihm den Grundbeweis für seine Sittlichkeit geleistet hat; dem ungeachtet verwirft er es eben so, wie die andern Philosophen, wegen der Unbestimmtheit, und Verschiedenheit desselben in verschiedenen Menschen.

141. Das dritte Princip ist jenes seiner **eigenen Vervollkommung**: dieses ist nach einigen einseitig; weil sich aber Niemand vervollkommnet, soviel er kann, ohne die Pflichten nicht nur gegen sich, sondern auch gegen Gott, und die Andern zu erfüllen; so wird es mit Rechte von Andern als ein allgemeiner Erkenntnißgrund anerkennet. Der Sinn dieses Princips ist nicht, wie H. Metz ausdeutet: **erhalte, erwirb und verstärke deine (moralischen) Kräfte so sehr als du kannst, damit sie zur Realisirung deiner Zwecke zulänglich sind**: denn Gott hat uns zur Realisirung der uns vorgelegten Zwecke hinlängliche physische Kräfte sowohl des Geistes, als des Körpers gegeben: nur den guten Gebrauch derselben fodert er von uns, weil dieser allein die Endzwecke realisirt, und uns vervollkommnet: daher ist nichts so unsinnig, als die diesem Princip vorgeworfene Tavtologie.

142. Das vierte Princip ist: **thue, was Gott will.** Nichts ist so wahr, als dieser Satz; doch wird ein anderer Grund erfodert, um den Willen Gottes zu erkennen. Nach den Philosophen sind die Endzwecke, und nach den Theologen die Vollkommenheiten Gottes dieser Grund. — Aber das Daseyn Gottes, sein Wille, und seine Vollkommenheiten, sagt H. Metz, können **aus der Vernunft** nicht bewiesen werden: aber wohl **durch die Vernunft** kann alles dieses aus dem Begriffe des allerrealesten und nothwendigsten Wesens bewiesen werden, und ist auch oben bewiesen worden. — Dem zufolge begehen wir den uns vorgeworfenen Zirkel nicht, weil wir die Sittlichkeit der Erkenntniß Gottes nicht voraussetzen, wie es dem H. Metz gefällt, uns zuzumuthen, sondern aus derselben folgern. — Daher sey **etwas gut, weil es Gott haben will,** wie Pufendorf, oder **wolle es Gott: weil es an sich gut ist,** wie Grotius behauptet; so ist immer der Wille Gottes das Gesetz, nach dem ich handeln muß, wenn ich sittlich gut handeln will.

143. Wir haben die ächten Erkenntnißgründe der Naturgesetze vertheidiget; wir wollen jetzt den grossen kategorischen Imperativ Kants prüfen, der einmal so lautet: **handle stets nach derjenigen Maxime, die zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werden kann.** — Auf diesen Satz, den Kant nicht bewiesen hat, und den H. Jenisch umsonst als indemonstrabel anerkennen will, — ist Kant durch Verkehrung einer Rechtsregel gekommen, welche fodert, daß die Maximen aus den Gesetzen, und nicht die

Ge-

Gesetze aus den Maximen entnommen werden. Nach H. Metz verwandelt das Gefühl der Lust die kategorische Nothwendigkeit in eine hypothetische, weil es subjektiv ist; nun ist nach ihm auch die Maxime ein subjektives Princip; auch diese verwandelt also die kategorische Nothwendigkeit in eine hypothetische; mithin ist der kategorische Imperativ Kants ein bloß hypothetischer.

144. Der Kantische Imperativ vertilgt alle Naturgesetze, weil er befiehlt, nicht nach Gesetzen, sondern nach Maximen zu handeln, welche zu allgemeinen Gesetzen erhoben werden können. Wie kann man aber die Maximen der Vernunft von jenen des Fleisches unterscheiden? durch die Güte nicht, weil sonst die Maxime ein materiales Princip seyn würde. Hernach, wenn die Maximen bis jetzt, wo nach Kant unendliche Jahrtausende verflossen sind, zu allgemeinen Gesetzen noch nicht erhoben worden sind, werden sie wohl in den zukünftigen erhoben werden? wie, wann, und von wem? — Es herrschen heut zu Tage die Maximen der Jakobiner; sind denn diese, die Kant anempfiehlt? wenn man bemerkt, daß er den Gesetzen des Fleisches nichts entgegensetzt, als einen trockenen Imperativ; so darf man daran gar nicht zweifeln.

145. Der nämliche Imperativ, anders ausgedrückt, muß ein anders Mal so lauten: handle alle Zeit so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals aber bloß als Mittel brauchest. Dieser muß mit dem vori-

gen

gen gleichbedeutend seyn, und ist es auch aber im folgenden Sinne. Nach Kant ist die Sittlichkeit der letzte Endzweck des Menschen; da aber die Sittlichkeit eine Beschaffenheit der freyen Handlungen, und diese wiederum eine Beschaffenheit des Menschen ist; so ist der Mensch selbst sein letzter Endzweck, eben so, wie es die Atheisten behaupten: daher muß er seine Menschheit nie bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck gebrauchen. Dazu taugt nichts so sehr, als die Maximen der Jakobiner, welche, wenn die Kenntniß Gottes, die Freyheit, und Unsterblichkeit der Seele aus der Welt wird geschafft seyn, zu allgemeinen Gesetzen werden erhoben werden: der Mensch muß also stets nach solchen Maximen handeln, wie der vorige Imperativ befiehlt.

146. Das Einerley der Bedeutung beweist H. Metz so; was meinen Willen zu sittlichen Handlungen nach Maximen rc. bestimmt, muß ein **absoluter Zweck** seyn, und einen **absoluten Werth** haben (hier fürchtet er für seine Sittlichkeit gar nicht): — nun ist das vernünftige Wesen ein absoluter Zweck, weil es einer Zweckvorstellung fähig ist (es ist also auch ein absoluter Dreyfuß, weil es auch der Vorstellung desselben fähig ist); — und hat einen absoluten Werth (einen physischen nicht, weil der Gebrauch der Person mehr und weniger nutzen, ja sogar schaden kann; auch einen moralischen nicht, weil auch die Tugenden, und Laster größer und kleiner seyn können; also einen Kantischen); es muß mich also die Person zu sittlichen Handlungen bestimmen. — Nun ist die Person nicht bloß Mittel, sondern auch im-

immer Zweck, weil sie die Zwecke deren, die sie gebrauchen, für ihre eigene Zwecke erkennen muß (aber eben dieses ist wiederum falsch, weil was der brauchenden Person Zweck, der gebrauchten Mittel ist, und wechselweise, wie es aus einem von dem Staate besoldeten Lehrer der Jugend erhellet). Also, schließt H. Metz, muß ich meine Menschheit nie bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck gebrauchen.

147. Anders beweist H. Metz das nämliche so: was mich zum Sittlichhandeln bestimmt, muß ein Zweck, und dieser eine nicht nur von meiner, sondern auch von der Vernunft eines jeden Andern gutgeheißene Maxime seyn; zum Sittlichhandeln muß mich also die Vorstellung meiner, und der Vernunft aller Anderer bestimmen: ist es so, so muß ich jedes vernünftige Wesen als Zweck, und niemals bloß als Mittel betrachten. — Vielerley Fehler dieses Beweises. Wider denselben, und jeden andern Kantischen Beweis gilt dieser Grundsatz: **der Endzweck ist der erste in der Vorstellung, und der letzte in der Vollziehung**: weil ich durch mein Sittlichhandeln weder meine Menschheit, noch meine und Anderer Vernunft, noch die Vorstellung derselben realisire. — Die Maxime des von H. Metz angeführten Verführers der Mädchen ist eben darum vernunftwidrig, weil dieser seine Menschheit nicht bloß als Mittel, sondern auch als letzten Zweck gebrauchet.

148. Gott, und die Kundmachung seiner unendlichen Vollkommenheiten ist der letzte Endzweck der Menschen, und aller Dinge: dahin müssen alle unsere frey-

freyen Handlungen zielen; folglich müssen wir immer unsere Menschheit als Mittel, nie als Zweck, wie die Atheisten, betrachten. — Es ist also höchst wunderbar, daß der unsinnige, falsche, und so gefährliche kategorische Imperativ Kants so viele Schützer im Reiche, ja sogar einige in der österreichischen Monarchie erhalten habe.

Fünftes Hauptstück.

Von der Kantischen Würdigkeit der Glückseligkeit, und den daraus für die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes abgeleiteten Beweisen.

149. Nach H. Metz muß die Vernunft den Willen auch ohne das zuwollende Objekt zum Wollen bestimmen; — und zwar durch die unmögliche Achtung für das Kantische Gesetz, welche Achtung nach Kant selbst eine, und keine Triebfeder zu einer Willensbestimmung ist: — dann entsteht das Kantische Gute, oder Böse, welches in der Gemäßheit, oder Ungemäßheit der Handlung mit dem Gesetze besteht, — vom Wohl und Weh unterschieden, und ein Effekt des Willens ist. Dieser Effekt kann, wie er meint, nach dem Princip der Sittlichkeit ein Gut, der Glückseligkeit ein Uibel seyn.

150. Die Hauptbestimmung eines Kantianers ist, moralisch gut zu handeln, um das moralische Gut wirklich zu machen, d. i. um moralisch gut zu handeln. — Um dieser Bestimmung Genüge zu leisten,

sten, ist er bereit, seinem trockenen Imperative einen unbedingten Gehorsam zu zollen, wenn er sich dadurch, wie ein Regulus, noch so unglücklich machen sollte. Dieses aber ist nicht nur vernunft- sondern auch systemwidrig, wie aus folgendem §.

151. Nach Kant ist die Sittlichkeit Hauptzweck der vernünftigen, und die Glückseligkeit Hauptzweck der sinnlichen Natur des Menschen, welcher daher das Streben nach Glückseligkeit dem Streben nach Sittlichkeit eben darum zu subordinirn trachten muß, weil die Sittlichkeit der Maaßstab unserer Würdigkeit, und diese der Maaßstab der Glückseligkeit ist, nach welchem sich die Vernunft richten würde, wenn sie den proportionirten Grad von Glückseligkeit einem jeden anzuweisen hätte. — Allein die Glückseligkeit, selbst die sinnliche, ist kein Endzweck der sinnlichen Natur, welche die sinnlichen Güter zwar geniessen, sich aber ihres Genußes nicht bewußt seyn kann. — Auch die Tugend ist kein Maaßstab der Würdigkeit, sondern der Glückseligkeit selbst, die sie mit sich bringt, und die desto größer ist, je größer sie selbst ist. Da aber der Maaßstab niemals edlerer, als das Abzumessende ist, so muß auch Kant, der Vernunft gemäß, seine Tugend als Mittel seiner sinnlichen Glückseligkeit als Zwecke subordinirn. — Und dieses desto mehr, weil nach ihm die Sittlichkeit ohne die Glückseligkeit kein höchstes, nicht einmal ein wünschenswerthes Gut ist. Wenn also die sinnliche Glückseligkeit die Kantische Sittlichkeit zu einem höchsten vollendeten Gute (bonum consumatum) erheben muß; so ist jene das

bo-

bonum supremum, und diese das bonum priori subordinatum. Beyde aber zusammen können unmöglich den Hofnungen der Vernunft, die nach einem unendlichen Gute, und der darin bestehenden vernünftigen Glückseligkeit trachtet, Genüge leisten.

152. Hieraus zieht H. Metz den Grundbeweis für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes so: Die Vernunft gebietet uns, nach dem höchsten Gute, und dem letzten Endzwecke zu trachten; nun wären die Gebote der Vernunft chimärisch, wenn wir das erste nicht erreichen, und den zweyten nicht realisirn könnten; wir können also rc.; nun ist dieses ohne den besagten Glauben unmöglich; wir müssen also rc. — Das Gut, welches sich einer als Zweck vorstellet, und durch seine Verwendung erreichen will, muß existirn; das höchste Gut Kants existirt nicht, und muß von ihm bewirket werden; es ist also Kant entweder eine höchste Ursache, oder seine Wirkung ist kein höchstes Gut. Der angezogene Beweis Kants ist indirekt; wäre er auch richtig, so würde er die Vernunft von den Wahrheiten selbst, nicht von dem Glauben an dieselben überzeugen. Sollte er aber bloß von dem Glauben überzeugen; so wäre dieser kein Mittel zum Endzwecke, sondern bloß eine *conditio sine qua non.*

153. Zum Beweise des Untersatzes in Rücksicht der Unsterblichkeit läßt uns H. Metz durch die Vernunft die Sittlichkeit, oder Tugend als ein Ideal der Heiligkeit darstellen, welche in der genauen Vollzie-

ziehung aller Gebote aus Liebe, oder in der völligen Angemessenheit unserer Gesinnungen zum moralischen Gesetze bestehen muß: dann sagt er, daß wir dieses Ideal nie erreichen können, so lang wir **sinnliche, und mit Neigungen afficirte Wesen** sind. H. Jenisch behauptet das Gegentheil, und verwirft eben darum die Kantische Deduktion für die Unsterblichkeit der Seele. — So systemmässig auch die Jenischische Behauptung ist; so bleibt doch wahr, was H. Metz sagt, daß wir nämlich, so lang **wir sinnliche, patholo-**gisch afficirte Wesen sind, und **mit den Neigungen des Herzens zu kämpfen haben**, das Ideal der Heiligkeit nie völlig erreichen können.

154. Nach dieser Voraussetzung beweist H. Metz die Unsterblichkeit so: wir können in keinem Momente unseres Daseyns das Ideal der Heiligkeit völlig erreichen, und dadurch das höchste Gut nach dem obersten Bestandtheile, und den letzten Endzweck realisirn; nun sind wir dazu durch die Vernunft verbunden: wir müssen also durch einen unendlichen Progressus unserer moralischen Kultur dem Ideale der Heiligkeit immer näher kommen, ohne es jemals zu erreichen: dieser Progressus ist ohne unsere Unsterblichkeit unmöglich; also. — Der Obersatz ist nicht richtig, weil H. Metz nicht beweist, daß wir auch nach dem Tode **sinnliche**, pathologisch afficirte Wesen seyn, mit **den Neigungen des Herzens**, die vom Körper herstammen, **kämpfen**, und eine Freyheit, und Gesetze haben werden. — Der Untersatz ist falsch; denn es ist unmöglich, daß uns die Vernunft gebiete, nach

einem

einem höchsten Gute zu streben, welches eben darum, weil es immer höher und höher werden kann, niemals das höchste ist, und einen Endzweck zu realisirn, welcher in der ganzen Ewigkeit nicht realisirt werden kann: nur die Kantische Vernunft kann das Unmögliche gebieten. — Eine ungegründete Meinung weniger Theologen von einer Freyheit nach dem Tode ist dem vorigen Obersatz gar nicht günstig.

155. Aus der Glückseligkeit, als dem zweyten Bestandtheile des Kantischen höchsten Gutes, beweist H. Metz den nämlichen Untersatz in Rücksicht des Daseyns Gottes so: die Glückseligkeit muß in jedem Augenblicke unsers Daseyns mit der Sittlichkeit harmoniren, und eben so, wie diese, immer höher und höher werden, ohne jemals die höchste zu seyn (das höchste Gut Kants ist also nach beyden Bestandtheilen ein Unding). — Diese Harmonie kann kein Mensch bewirken, weil kein Mensch Herr über die physischen Naturgesetze, von denen die Glückseligkeit größtentheils abhängt, seyn kann (Kant verspricht uns also auch nach dem Tode eine sinnliche Glückseligkeit, eben so, wie Mahumed: — doch weicht er von diesem ab, indem er so wenig eine Hölle zuläßt, wie wenig Spinoza eine zugelassen hat). — Diese Harmonie ist von selbst nicht nothwendig, weil die Erfahrung lehrt, daß öfters der Tugendhafteste im Elende lebt, während dem der Lasterhafteste im Uiberflusse aller Glücksgüter schwelgt (die Erfahrung dieses Lebens gilt also auch für das zukünftige). Es muß also ein übersinnliches Wesen über die Menschen geben, welches die Natur-

gesetze

gesetze lenken, und einem jeden einen der Sittlichkeit desselben proportionirten Grad von sinnlicher Glückseligkeit ausschenken muß.

156. Dieser Glückseligkeitswirth muß **allmächtig** seyn, weil er die physischen Naturgesetze nach der Sittlichkeit eines jeden lenken muß; **moralisch**, weil er an der Moralität als dem Maaßstabe der Glückseligkeit, und dem höchsten Gute des Menschen ein Wohlgefallen haben; **allwissend**, weil er auch die Gedanken eines jeden kennen; **allgegenwärtig**, weil er den Bedürfnissen eines jeden nahe seyn; und **ewig**, weil er zu jeder Zeit obbesagte Harmonie bewirken muß; daher ein Gott. — Allein der Kantische Gott ist **weder allmächtig**, 1) weil nach Kant der Urheber selbst der physischen Gesetze nicht allmächtig ist, noch weniger der Gesetzlenker; 2) weil nach ihm die physischen Naturgesetze dem Causalitätsgesetze unterliegen, und unlenkbar sind: — **noch moralisch**, weil er an der Moralität gar keinen andern Antheil hat, als derselben nothwendig zu gehorchen: — **noch allwissend**, weil er weder die gegenwärtigen Gedanken, die nicht moralisch sind, noch die zukünftigen wissen darf: — **noch allgegenwärtig**, weil die Menschen nicht überall sind: — **noch ewig**, weil die Ewigkeit der Welt, die Kant voraussetzt, widerspricht. — Er ist vielmehr **zufällig, veränderlich und abhängig** eben so, wie es die Menschen sind, wegen welcher er da ist; also **kein Gott**.

sich

sich H. Metz sehr unbestimmt aus; er macht Mine, das Statutarische des Pöbels zu verwerfen; im Grunde aber stimmt er mit Kant überein, welcher auch, wie er, das Statutarische in der Religion, als Mittel zu moralischen Gesinnungen zuläßt, und als Zweck verwirft. — H. Metz verwirft das Statutarische derjenigen, welche die Kantische Philosophie verschreyen; allein diese sind nicht der Pöbel, sondern die Vertheidiger der christlichen Religion, — welche die vorgeworfene Petitio principii eben darum nicht begehen, weil sie, wenn sie die Wahrheit derselben beweisen, das Daseyn Gottes, der sie geoffenbaret hat, zugleich beweisen.

160. Umsonst versuchen die Kantianer, eine Harmonie zwischen der christlichen und der Kantischen Moral herzustellen; weil ohne Daseyn Gottes, ohne Freyheit und Unsterblichkeit der Seele, worauf Christus seine Moral gebauet hat, jede andere Moral, die der Atheisten ausgenommen, unmöglich ist. Auch der Beweis, daß das Gebot Christi: **liebe Gott und den Nächsten**: das Gebot Kants: **handle stets aus Achtung fürs Gesetz**: involvire, ist falsch. — Nichts aber ist falscher, als dies Urtheil des H. Metz, daß weder die stoische, noch die christliche Moral etwas besseres aufweisen könne, als die Kantische; weil selbst der kategorische Imperativ, wodurch er die christliche Religion vor ihren Feinden schützen möchte, alle Moral zerstöret.

Sech-

Sechstes Hauptstück.

Von dem Zwecke des Kantischen Systems.

161. Daß Kant durch Verkehrung der Vernunft die Religion, und die Throne zugrunde richten wolle, leuchtet hinlänglich aus seinem Systeme hervor, — ausdrücklich aber aus seinem Buche: **Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**: womit er nicht eine **Religion**, welche nach ihm (**subjektiv betrachtet**) **das Erkenntniß aller unserer Pflichten, als göttlicher Gebote** seyn muß, sondern seine wahre Irreligion unter dem Namen eines **allgemeinen ethischen Wesens**, eines **Reichs Gottes** zu verbreiten, — und dadurch alle Religion, insonderheit aber die christliche zu vertilgen sucht.

162. Das Judenthum ist nach ihm keine Religion, und steht mit dem Christenthume in keiner wesentlichen Verbindung. Bloß die ersten Stifter der christlichen Gemeinden haben sich der jüdischen Lehre gebraucht, um sich unter ihrem Volke einen Eingang zu verschaffen. — Uibrigens gebricht es den Büchern des alten Testaments auch an der Authenticität, 1) weil das Judenthum bis zum Anfange des Christenthums in das gelehrte Publikum der fremden Völker nicht eingetreten war; 2) weil es bey diesen Kündige der hebräischen Sprache nicht gab. — Eben so gebrichts auch den Büchern des neuen Testaments, 1) weil sich die Geschichte des Christenthums wenigstens ein Menschenalter verspätet hat; und 2) weil bloß

das

das Moralische aus dem Munde des Stifters hervorgegangen, das Statutarische hingegen von den ersten Stiftern der Gemeinden zugesetzt worden ist. Man widerlegt diese Träumereyen.

163. In der christlichen Religion unterscheidet Kant die natürliche, und die geoffenbarte. Zu der natürlichen gehört nicht die Erkenntniß Gottes, sondern bloß die Sittengesetze, und der allgemeine Religionsglaube an Gott als Schöpfer, als Erhalter, als Verwalter, aber bloß im moralischen Verstande, weswegen ihm der Mensch gar keine Pflicht schuldig ist. Die Sittengesetze, und der allgemeine Glaube machen eine unsichtbare Kirche aus, welcher eine distributive Allgemeinheit zukömmt: um ihr aber Sichtbarkeit, und kollektive Allgemeinheit zu verschaffen, ist nach Kant die **Errichtung**, und **Verbreitung** einer **ethischbürgerlichen** Gesellschaft nöthig, — welcher nebst andern Eigenschaften auch die Gleichheit und Freyheit zukommen muß. — In dieser Kantischen Kirche gibts keine Beamte, weil der wahre moralische Dienst Gottes eben so, wie sein Reich, unsichtbar seyn muß: doch muß dieser Dienst durch etwas sichtbares, als durch das **Privatgebet**, das **Kirchengehen**, die **Aufnahme und Belehrung** der Kandidaten, und die **Communion** repräsentirt werden. — Hieraus ist zu ersehen, daß Kant keinen Gott weder im moralischen, noch im physischen Verstande, und keine natürliche Religion hat.

164. Zu der geoffenbarten christlichen Religion gehört der statutarische Glaube: dieser ist in den Geschichten enthalten, und steht eben so, wie diese, unter der Oberhut, nicht der Kirche, sondern der Gelehrten, welche als Bewahrer, und Ausleger der Offenbarung, über Gott, und seine Geheimnisse **nach ihrer gebietenden Vernunft** zu sprechen haben. — Diesem gemäß sagt Kant, das **Ideal eines Gott wohlgefälligen Menschen** sey der eingebohrne Sohn Gottes, das Wort (**Werde**), wodurch alles gemacht worden ist: es sey kein Geschöpf der Vernunft, sondern vom Himmel zu uns herabgekommen, und habe in uns die Menschheit angenommen. Kant beschreibt sein Ideal nach den Zügen des Heilands, — dann behauptet er, daß, wenn ein solcher Gott wohlgefälliger Mensch gleichsam vom Himmel auf die Erde jemals herabgekommen wäre, doch an ihm bloß ein natürlich, oder auch übernatürlich gezeugter Mensch anzunehmen wäre. Die Erbsünde ist nichts; die Genugthuung kann auf einen andern nicht übertragen werden; das Mittel der Rechtfertigung kann verständlich nicht geoffenbaret werden. — Er erkennet in Gott die Liebe des Wohlgefallens an der Sittlichkeit des Menschen: die Liebe ist der **Vater**, das Wohlgefallen der **Sohn**, und die Bedingung der Sittlichkeit der H. Geist: ich darf alle drey anrufen, aber nicht als drey von einander unterschiedene Personen, weil der Unterschied der Personen den Unterschied der Wesen ausmachet.

165. Nach Kant gibts keine Pflichten gegen Gott, weil man auf ihn nicht wirken kann: doch läßt er einen Gottesdienst zu, der in der Beobachtung der Pflichten gegen uns, und Andere bestehen muß: obwohl der Kantische Dienst, der in der Beobachtung der bejahenden Gesetze besteht, sichtbar seyn muß, dem ungeachtet ist der Dienst Gottes unsichtbar. — Nach der katholischen Kirche besteht der Dienst Gottes in äußerlichen Handlungen, welche die Verehrung Gottes, die innerliche, und die äußerliche höchst befördern, So sehr sie auch auf den Glauben, auf den Gebrauch der Sakramente, und auf die Beobachtung der christlichen Ceremonien, Gebräuche, und Observanzen rechnet; so bekennet sie doch öffentlich, es sey alles dies ohne einen guten Lebenswandel unnütz, ja so gar etwas auch schädlich. — Dem ungeachtet verwirft Kant den Glauben der Christen als einen **Religionswahn**, weil er nicht allgemein ist; den Gottesdienst derselben, weil er ein **Afterdienst** ist; alles Opfer von den Lippen an bis zu dem der eigenen Person, weil es keine moralische Gesinnung mit sich bringt; den Glauben durch die Sakramente gerechtfertiget zu werden, als einen **Aberglauben**, als eine **religiöse Schwärmerey**, weil auch die Boshaften an den Sakramenten Theil nehmen können. Hierauf wirft er ihr ein **Fetischmachen** vor, weil sie nach ihm die Beobachtung der bloß statutarischen, nicht aber der natürlichen Gesetze den ihrigen einschärfet: — ein **Pfaffenthum**, und einen **Fetischdienst**, weil sie das Wesentliche der Religion auf den statutarischen Glauben, nicht auf Principien der Sittlichkeit bauet. Der Glaube an

Geheimnisse, an Gnadenmittel, und selbst an Wunderwerke, die er nach seinen Grundsätzen wissen müßte, ist ein **Wahnglaube.** — Das Gottbeten ist nach ihm ein *abergläubischer* **Wahn** (ein **Fetischmachen**). Davon ist nicht einmal das Gebet des Herrn ausgenommen, weil es nach ihm gar keine Bitte um Etwas enthält.

166. Ist einmal die christliche Religion zugrunde gerichtet; so hört nach ihm der erniedrigende Unterschied zwischen **Layen** und **Klerikern** auf (folglich auch zwischen Landesfürsten und Unterthanen), und entspringt **Gleichheit** aus der wahren **Freyheit.** In diesem Zustande wird ein jeder den Gesetzen seines **Willens** (nicht des göttlichen, noch weniger des landesfürstlichen) **gehorchen**: doch entsteht nach ihm die Anarchie nicht, weil ein jeder seine Gesetze für Gesetze des Welbeherrschers betrachten muß, der alle die Menschen unter der gemeinschaftlichen Regierung einer Loge, wozu die sichtbare Kirche Christi den Weg muß vorbereitet haben, in einem Staate verbindet. Zu dieser Veränderung können zwar die Revolutionen den Fortschritt abkürzen; er überläßt aber sie der Vorsehung natürlicher Weise der Seinigen. — Diesen nämlichen Zweck empfiehlt er in seinem neuen Werke von dem Daseyn, und dem Gefechte des guten Princips mit dem bösen wiederum an.

167. Auch in diesem Buche will Kant die Errichtung einer Moralitätsgesellschaft, welche, ohne Ge-

setze

setze und Tugenden, nach Tugendgesetzen trachten muß. Was sonderbar ist, läßt er hier dem Willen Gottes eine Gesetzgebung zu; weil sie aber bloß moralisch ist, will er die geoffenbarten Gesetze als verwerfliche zufällige Statuten betrachten: aber umsonst; denn, da beyderley Gesetze, die natürlichen, und eingesetzten, in dem nämlichen Willen Gottes bestehen, und bloß freye Handlungen betreffen; so sind beyderley Gesetze gleich moralisch. — Daher wäre auch die Religion eine moralische Verehrung Gottes, wie ers vorgibt; so hätte er doch das Recht nicht, die übrigen Arten Gott zu verehren, Kirchenglauben zu heißen, um das Vorrecht einer Religion seiner Irreligion vorzubehalten, — die er unter dem falschen Namen einer Moralreligion auf den Ruinen der natürlichen, und geoffenbarten Religion bauen, und der Fürsorge einer Loge anvertrauen möchte, — in welche Christen, Juden, Mahumedaner, und Heiden könnten aufgenommen werden, jedoch unter der Bedingung eines ernsthaften Vorsatzes, ihren Kirchenglauben völlig zu entsagen, — und dadurch zu bewirken, daß der erniedrigende Unterschied zwischen Layen und Klerikern aufhöre, und aus der Gleichheit wahre Freyheit entspringe. — So strafbare wiederholte Bemühungen für eine unselige Gleichheit und Freyheit müßten nicht nur den Landesfürsten die Augen öffnen, sondern auch allen denjenigen, die entweder durch Gleichheit und Freyheit ihr Schicksal empor bringen, oder ohne Gleichheit und Freyheit die christliche Religion zernichtet wissen möchten.

Es folget die Antwort auf die Bemerkungen des H. Kreils.



Druckfehler.

Seite	Linie	lese	anstatt
50	4	den	dem
79	13	ihren	ihrer
137	23	ein	eine
145	21	lauter	lauler
154	16	schwarz	schmarz
156	14	absolut	absolute
159	22	einem	einen
—	23	unzulänglichen	unzugänglichen
189	26	von	vor
216	21	erwiedert	erwiederte
239	2	Kanten	Kante
255	18	auf denselb.	demselb.
309	17	antwortete	antwortet
380	22	betrachten	betrachtet
417	5	denselb.	demselb.
418	18	sich	sie
442	21	diese	dieser
448	1	in sich	sich in
—	17	menschlichen	menschen
460	20	in keiner	keine
525	24	nun	nur
527	4	trachten	trachen
544	3	stellt	stell
567	12	Glieder	Gliedern
627	letzt.	darstellte	darstelle
637	15	zweyte	ganze
668	11	das	da





